Revue Néo-Scolastique de Philosophie

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE

PUBLIÉE PAR LA SOCIÉTÉ PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN

FONDATEUR: S. E. LE CARDINAL MERCIER

DIRECTEUR: MAURICE DE WULF

VINGTIÈME ANNÉE — 1913

LOUVAIN

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

I.

VINGTIÈME ANNÉE.

La Revue Néo-Scolastique de Philosophie entre dans sa vingtième année.

Cet accomplissement d'un cycle déjà long n'est-il pas une invitation à jeter un regard en arrière, à mesurer les étapes franchies ? Il en est des entreprises d'idées comme des entreprises matérielles : leur bonne marche demande qu'on dresse des bilans périodiques, et qu'on sache les interpréter. Les leçons du passé éclairent l'avenir.

Ce n'est pas sans émotion qu'on relit, à vingt ans de distance, l'article programme que D. Mercier, le clairvoyant et énergique fondateur de cette Revue, publia en première page de la livraison de 1894. Le programme d'alors est encore celui d'aujourd'hui ; le temps s'est chargé de la mise au point des idées qui l'inspirent et a prouvé leur fécondité.

La Revue fut une émanation de la Société philosophique de Louvain, qui l'alimenta de ses travaux et qui en demeure la protectrice naturelle ; mais dès la seconde année de son existence, elle compta « parmi ses rédacteurs ordinaires » le corps enseignant d'une école nouvelle née au sein de » l'Université de Louvain et dont Léon XIII a daigné lui-» même dicter la charte constitutionnelle » [1]). Dès ce jour, elle contracta des liens étroits avec l'Institut supérieur de Philosophie dont elle devint l'organe. En même temps la

[1]) 1895, t. II, p. 5.

sympathie et les encouragements de l'étranger lui valurent des collaborations précieuses, dont le nombre alla grandissant. Son caractère d'œuvre internationale s'affirma ; des adversaires rendirent hommage à ses efforts loyaux et elle put, après des débuts timides, parfois difficiles, s'engager dans une voie de progrès dont ses développements matériels mêmes rendent témoignage.

La fin de son premier lustre d'existence [1]), le début du xxe siècle [2]), la mort de Léon XIII [3]), l'élévation de son directeur D. Mercier au siège archiépiscopal de Malines [4]), la nomination de S. Deploige à la présidence de l'Institut [5]) furent autant d'occasions qu'on saisit avec empressement pour renouveler l'affirmation des principes directeurs de la Revue.

*
* *

Les idées dont s'inspire le mouvement néo-scolastique ont été exposées trop de fois pour qu'il soit nécessaire de les reprendre ici en détail. On nous permettra de rappeler les grandes lignes. De quoi s'agit-il, sinon de soumettre à un contrôle nouveau la puissante conception du monde qui prit racine sur le sol de la Grèce, s'adapta à la culture du moyen âge, et perdura dans la période moderne ?

Repenser les doctrines organiques de la scolastique médiévale en elles-mêmes et pour elles-mêmes, y faire le triage du principal et du secondaire, et après ce triage, estimer à sa juste valeur ce qu'il y a d'essentiel dans cette philosophie, voir enfin si, après avoir passé par le creuset de la pensée contemporaine, elle est capable de résoudre les problèmes philosophiques dans leur position actuelle : telle est la première tâche poursuivie.

[1]) 1899, t. VI, p. 5.
[2]) 1900, t. VII, pp. 1 et 315.
[3]) 1903, t. X, livraison d'août.
[4]) 1906, t. XIII, livraison de mai.
[5]) 1906, t. XIII, p. 452.

Repenser la philosophie scolastique, non seulement en elle-même, mais en fonction des sciences particulières dont il convient de suivre les progrès, la mettre aux prises aussi avec les autres systèmes de philosophie : telle est l'autre partie de la tâche.

Les dix-neuf volumes qui forment la collection de la Revue attestent qu'elle a travaillé, dans sa sphère d'influence, à la réalisation de ce programme, écartant délibérément tout ce qui pouvait l'entraîner hors de sa voie.

Psychologie, cosmologie, critériologie, métaphysique, théodicée, logique, esthétique, morale, droit naturel : toutes les parties du cycle philosophique s'y trouvent représentées.

Une place d'honneur fut faite aux problèmes de la connaissance et aux théories métaphysiques. Tout ce qui touche à l'origine et aux limites de la connaissance humaine est au premier plan des préoccupations modernes. Or ces questions délicates ont reçu dans la Revue des solutions originales et critiques qui ont attiré l'attention, et qui, nous n'en doutons pas, sortiront victorieuses des débats. Comme nous sommes loin du moyen âge décadent qui commit la faute « de ne pas mesurer les limites du savoir et de trancher souvent des problèmes inaccessibles à la connaissance humaine avec l'assurance qu'une autorité infaillible met à définir un dogme ! » [1])

Quant à la métaphysique, elle est la clef de voûte du système néo-scolastique comme elle le fut de la scolastique médiévale. On peut négliger bien des questions dont l'intérêt a disparu avec les circonstances historiques qui les firent naître ; on peut et on doit ramener à de justes proportions la portée d'autres théories comme celles de la substance et de l'accident, des facultés et des pouvoirs opérateurs ; mais il est impossible à la néo-scolastique, sous peine de suicide,

[1]) D. Mercier, *Le bilan philosophique du XIXe siècle,* 1900, t. VII, p. 328.

de méconnaître la place centrale des grandes thèses de la métaphysique et leur retentissement dans tout son corps de doctrines. Supprimez la métaphysique, et vous compromettez les autres parties vitales. Sans métaphysique, la théodicée s'effondre ; la réalité de l'âme s'évanouit et la psychologie s'écroule ; la morale est vidée des notions de fin, d'obligation, de sanction ; la cosmologie mène au phénoménisme ; la critériologie au subjectivisme ; l'esthétique à l'impressionisme.

De nombreux articles de la Revue furent consacrés à l'histoire de sa scolastique, dont l'étude est si directement unie à celle de la philosophie. N'est-ce point par son histoire que la scolastique a forcé l'attention du monde savant ? « Tous les grands pays, écrivait D. Mercier en 1894, travaillent à l'envi à mieux connaître la période médiévale et à se rendre un compte plus exact de la part d'influence qu'elle a eue sur notre civilisation actuelle » [1]. Depuis 1894 le mouvement a pris une ampleur inespérée, et les défricheurs du moyen âge philosophique forment un vaste corps international.

Outre la philosophie pure, la Revue cultiva les sciences particulières, non pas pour empiéter par des recherches de détail sur des domaines que lui interdit la division et la délimitation des sciences, mais pour édifier des études générales et synthétiques dans le cadre d'une science particulière, ou pour approfondir telle question de physique ou de chimie, de cristallographie ou de biologie, de droit ou de sociologie qui appelle spécialement l'attention des philosophes.

Très large enfin fut la discussion des systèmes de philosophie moderne et contemporaine. Au début, on s'en prit

[1] D. Mercier, *La philosophie néo-scolastique.* Revue Néo-Scolastique, 1894, t. I, p. 5.

au cartésianisme avec une insistance dont quelques-uns firent grief à la Revue. D'une part, il ne faut pas oublier que, dans certains milieux d'il y a un quart de siècle, le cartésianisme était encore très vivant, sous la forme d'un spiritualisme outrancier, dont les dernières traces sont aujourd'hui en voie de disparaître. D'autre part, combien minime la part faite au cartésianisme, si l'on met en ligne de compte les études consacrées au positivisme, vis-à-vis duquel la néo-scolastique fait valoir les droits d'une idéologie expérimentale basée à la fois sur la sensation et sur la pensée ; — la discussion du kantisme contre lequel on ne cesse de défendre la valeur analytique des principes et le réalisme thomiste — et plus récemment l'examen critique du volontarisme et du pragmatisme. Les néo-scolastiques sont, à l'heure présente, les plus énergiques défenseurs de l'intellectualisme ; leur philosophie est noo-centrique. A tous les champions de la « vérité vécue et mobile », à tous ceux qui, par de spécieux raisonnements, essaient de spolier la raison de ses prérogatives pour remettre au vouloir le soin de créer la certitude, elle objecte qu'il y a mauvaise grâce à se servir de la raison même pour convaincre la raison de sa radicale impuissance.

Prouver que d'autres ont tort n'est pas démontrer qu'on a raison. Si la néo-scolastique doit entretenir un commerce d'idées avec la philosophie contemporaine, ce n'est pas seulement en vue de mettre à nu les côtés faibles des systèmes adverses, mais aussi et surtout afin de s'améliorer à leur contact et de recueillir l'âme de vérité que ces philosophies contiennent. Il serait puéril de nier les progrès qui se sont accomplis et ce serait manquer de modestie autant que de sagesse de les négliger. Bien des théories modernes, principalement d'ordre psychologique, peuvent être transposées dans la tonalité néo-scolastique et s'harmoniser avec son économie générale.

*
* *

L'opposition entre la néo-scolastique et les autres philosophies contemporaines n'éclate pas dans les détails, — ici l'accord peut se produire, — mais dans les principes inspirateurs. Nous nous bornerons à signaler deux antinomies fondamentales que des discussions récentes ont mises en vedette. Elles se rapportent aux droits de la métaphysique objectiviste et à la notion de la philosophie de l'histoire.

Un caractère de relativisme affecte la plupart des systèmes contemporains de philosophie, et les entraîne à la négation de la métaphysique. Le kantisme fait de la science un poème subjectif, le positivisme déclare inexistant ou inconnaissable ce qui dépasse le phénomène, le pragmatisme ramène les états psychiques et les jugements qu'ils engendrent à une fonction du moment individuel ou social. A l'idéal variable des moralistes et des sociologues empiriques, à la vérité mobile des pragmatistes et des humanistes, au phénoménisme des kantiens, au scientisme des positivistes, les néo-scolastiques opposent cette doctrine : qu'il existe un ordre objectif doué d'une certaine fixité, supérieur au phénomène, indépendant de la connaissance mais que notre connaissance peut atteindre d'une façon réelle, bien qu'imparfaite.

Négation de la métaphysique objectiviste, d'une part ; affirmation de sa valeur, d'autre part. L'enjeu de la lutte est, pour la néo-scolastique, une question de vie ou de mort. C'est donc de ce côté qu'il importe de renforcer les travaux d'attaque et de défense, et de concentrer les préoccupations. Ceux qui ne placent pas dans le plan d'éclairage de la métaphysique les questions qu'ils veulent renouveler, renoncent à ce qui fait la force de la néo-scolastique [1]).

Il est une seconde forme de relativisme érigée en postulat par certaines écoles modernes, et qui menace la néo-scolas-

[1]) Cf. De Wulf, *La philosophie au Congrès de Bologne.* Revue Néo-Scolastique, 1911, t. XVIII, p. 271.

tique dans ses œuvres vives. C'est celle qui part de cette conception historique que l'évolution des idées et des sociétés emporte dans son tourbillon les systèmes philosophiques et les voue à une irrémédiable ruine. Toute adaptation d'une forme moderne à un système ancien serait ainsi condamnée d'avance.

Autrefois on accusait la néo-scolastique d'exhumer un système fossile. « Que l'on veuille bien, écrivait D. Mercier en 1894, ne plus nous faire un grief de tourner nos regards vers le XIIIe siècle, comme si nous prétendions « ramener l'esprit humain plusieurs siècles en arrière » ou asseoir despotiquement le « triomphe du thomisme sur les ruines de la pensée moderne ». Ce sont de vaines déclamations. Manifestement non, il ne s'agit pas de retourner en arrière. N'avons-nous pas entendu Léon XIII, l'initiateur du mouvement néo-thomiste, recommander à la sympathie de tous les œuvres de la pensée moderne » [1]).

L'ère de ces reproches futiles est close, mais l'objection qu'on fait aujourd'hui est plus spécieuse. On ne méconnaît ni l'orientation ni les efforts de la néo-scolastique. On admet qu'elle diffère de la scolastique médiévale par ses innovations doctrinales, son souci de l'histoire, son attention toujours en éveil du côté des progrès des sciences, en un mot sa préoccupation d'être de son temps. Mais on conteste la possibilité de penser une philosophie ancienne dans la mentalité moderne et on déclare non viable toute tentative dans ce sens. L'hégélianisme, qui se réveille en Italie, condamne la scolastique nouvelle au nom de « l'évolution dialectique et du devenir de l'Esprit ». Le pragmatisme, la sociologie évolutionniste et le matérialisme historique prononcent le même verdict au nom d'autres considérants.

A cette philosophie de l'histoire s'en oppose une autre qui fait un plus juste départ de ce qu'il y a de fixe et de mobile dans la succession des systèmes. La vérité d'autre-

[1]) 1894, t. I, p. 13.

fois est encore la vérité d'aujourd'hui. Platon, Aristote, Augustin, Thomas, Leibniz sont les ouvriers d'une philosophia perennis, atmosphère très pure de vérité qui enveloppe les siècles et dont on devine l'éclat derrière les plus sombres nuages : le relativisme absolu est une erreur. Mais le fixisme radical en serait une autre : en tant qu'elle s'élabore au cours de l'histoire, la vérité est fille du temps, elle s'accommode aux besoins intellectuels des époques : sa connaissance est susceptible de se perfectionner par le travail incessant de l'esprit humain. La justification de la néo-scolastique est dans cette philosophie de l'histoire [1]).

*
* *

Au seuil de la vingtième année, la Revue Néo-Scolastique de philosophie fait un nouvel appel à ses amis et à ses collaborateurs.

Bien qu'elle demeure au service d'un idéal et qu'elle condamne l'éclectisme, elle entend laisser la plus grande liberté de penser à ceux qui travailleront à la réalisation de son programme. Si le passé est gros de l'avenir, il est permis d'augurer de nouveaux élargissements de la doctrine néo-scolastique et pour son influence une nouvelle extension.

M. De Wulf.

[1]) Aujourd'hui qu'on s'occupe de réhabiliter la philosophie de l'histoire, ne se trouvera-t-il personne pour consacrer à cette thèse néo-scolastique les développements qu'elle mérite ?

II.

LA DÉMONSTRATION MÉTAPHYSIQUE

DU

LIBRE ARBITRE.

Ce n'est pas sans quelque hésitation qu'on aborde le problème du libre arbitre. Il y a, ce semble, de la présomption à reprendre un thème que les esprits les plus subtils ont agité sans cesse sans arriver à une entente générale. La philosophie doit être, à certains égards, la lutte pour la paix des intelligences ; mais sur ce terrain la lutte parait sans issue, car de part et d'autre les adversaires s'attachent, malgré des concessions apparentes qui ont précisé le débat, à des formules rigides, nettes, qu'aucun artifice dialectique ne paraît pouvoir rapprocher. Il est donc inutile au moins de se faire des illusions : le problème est difficile, très difficile, même pour les esprits les mieux préparés.

Mais, d'autre part, il n'est personne qui puisse se désintéresser de ce débat. Windelband constate à bon droit [1]) que : « Es ist keine Schulfrage, sondern eine Lebensfrage. » Et Fouillée [2]) affirme que la question de la liberté n'est pas *un* mais *le* problème philosophique. L'expression peut être discutable, mais il n'est pas douteux que la question de la liberté ne s'impose à l'attention de tous ; l'histoire de la philosophie le prouve surabondamment. Bien plus, il n'est

[1]) M. Windelband. *Ueber Willensfreiheit. Erste Vorlesung.*
[2]) A. Fouillée. *La Liberté et le Déterminisme.* Préface.

personne qui, par les besoins de la vie supérieure, ne soit obligé de la trancher dans un sens ou dans un autre. Le problème de la liberté est celui de la nature humaine ; aucun autre ne nous fait pénétrer plus avant dans les mystères de notre personnalité ; aucun ne peut avoir une influence plus profonde sur notre vie totale, sur nos convictions doctrinales et nos initiatives pratiques. On a contesté ce dernier point ; on prétend que les notions de devoir, de responsabilité, de sanction, se conservent très bien dans le déterminisme ; mais il faut au moins reconnaître qu'elles sont transposées dans un autre ton, qu'elles prennent une autre allure devant l'esprit ; et dès lors elles doivent exercer une influence différente, et une influence plus restreinte, sur nos déterminations.

Sur le terrain purement spéculatif, on peut dire qu'il n'est pas une question philosophique qui ne soit sous la dépendance de ce problème, par la position centrale qu'il occupe, et notamment par la portée spéciale, la signification inattendue qu'il donne au principe de causalité. Nos synthèses cosmologiques en sont essentiellement tributaires. De cette question dépendent en outre nos jugements de valeur, ceux qui, dans la vie et la pensée, nous font classer les hommes et les choses, non seulement suivant la détermination de leur nature saisie à l'état isolé, mais encore suivant leur noblesse, leur importance relative dans le système unitaire du monde, suivant leur valeur pour nous-mêmes, pour la nature, pour le corps social et pour l'absolu. Bref, la liberté morale ou le déterminisme est un élément prépondérant dans toute la philosophie du monde et de la vie ; et comme personne ne se passe de philosophie, même si l'on nie toute philosophie, aucun philosophe ne se refuse à l'aborder. Nous nous proposons de l'examiner à notre tour.

Nous entendons limiter nos considérations à ce qui nous paraît le point central de tout le problème. Le déterminisme métaphysique, celui qui se base sur les indiscutables droits

du principe de causalité, est le seul qui paraisse offrir une difficulté réelle. Déterministes et tenants de la liberté concentrent sur lui tous leurs efforts. Mais on se contente trop souvent, pour défendre le libre arbitre, de détruire par quelque considération extrinsèque la base du déterminisme métaphysique. Il est éminemment opportun d'envisager la question d'un point de vue positif, d'appliquer le principe de causalité même aux faits que nous livre la conscience, et d'en faire jaillir la doctrine du libre arbitre, comme une conclusion nécessaire.

L'argument métaphysique n'a assurément pas grande vogue en ce moment. Saint Thomas d'Aquin qui considère tout rapport causal comme un objet de spéculation métaphysique, n'en connait guère d'autre. Mais l'influence cartésienne a déplacé sur ce terrain le centre des préoccupations : pour justifier le libre arbitre, on fait appel au témoignage de la conscience. C'est Descartes qui écrit dans ses *Principia philosophiae*, I, par. 4 : « Libertatis autem et indifferentiae quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit quod evidentius et perfectius comprehendamus ». Mais ce qui est plus étonnant, c'est que bien des auteurs qui prétendent s'affranchir de l'influence cartésienne et chercher leurs inspirations dans saint Thomas, acceptent simplement la surprenante assertion du philosophe français. La liberté serait un fait de conscience, et une foule de philosophes qui ne manquent pas de pénétration, ne parviennent pas à la surprendre ! Et l'on sent le besoin de démontrer laborieusement ce qu'on prétend saisir comme un fait immédiat ! Au fond, il n'y a là qu'une confusion entre un fait constaté introspectivement et une conviction spontanée. Que nous ayons la conviction spontanée et invincible d'être libres dans certaines de nos entreprises, c'est ce qui ne peut faire l'ombre d'un doute pour personne ; qu'une analyse psychologique approfondie puisse faire sortir de ce fait un argument en faveur du libre arbitre, on peut parfaitement l'admettre. Mais la conscience d'une

conviction n'est pas la conscience du fait dont on est convaincu ; le libre arbitre ne se constate pas comme l'existence de la pensée ; et il importe de l'établir comme une doctrine métaphysique.

D'ailleurs, que l'introspection immédiate surprenne la liberté des actes comme un fait, que Descartes ait raison contre saint Thomas, cela n'enlève rien à l'importance de l'argument métaphysique. Nous le croyons trop négligé ; il est dès lors opportun de le mettre en valeur.

Dans toute la mesure du possible nous nous refusons à toute controverse avec une doctrine personnelle quelconque. Les polémiques des derniers temps ont été d'une stérilité désolante. Il est temps de se rafraîchir l'âme par la pure spéculation. — Nous ne ferons pas davantage de l'histoire. Toute une école protestera, nous le savons. Mais il est plus important, à notre sens, de savoir ce qu'il faut penser des problèmes que de noter ce qu'en ont pensé les autres. L'histoire d'un problème est la base indispensable de son examen, mais faut-il poser la base à nouveau à chaque tentative de structure ? Les introductions historiques qui ouvrent toutes les dissertations doctorales nous paraissent d'une valeur extrêmement discutable : ce n'est pas en quelques pages qu'on peut introduire le lecteur non renseigné dans les travaux séculaires de la philosophie. On révèle quelque inexpérience à le prétendre ; et l'on donne presque fatalement cette impression fallacieuse et injuste que toute la pensée philosophique antérieure n'a été qu'une accumulation d'erreurs enfantines, tout au plus le travail préparatoire de manœuvres grossiers, jusqu'à ce que l'auteur vienne mettre ordre à tout cela, et construire pour l'éternité ! On a, d'ailleurs, dépassé la période, Dieu merci, où l'histoire de la philosophie tenait lieu de philosophie ; et d'illustres exemples nous autorisent à ne pas défigurer dans un résumé, ce qui est accessible dans d'excellents ouvrages spéciaux. Nous n'ignorons pas que beaucoup considéreront pareil travail comme incomplet. Mais voilà ! nous n'avons

pas l'heur d'incorporer l'humanité complète ; nous donnons ce que nous pouvons donner. N'est-ce pas honnête ?

Evidemment, il est impossible de ne pas faire allusion à des doctrines, dont toute la pensée contemporaine a été teintée. Mais toutes les réserves que nous faisons au sujet de ces doctrines dominantes s'adressent à la pensée impersonnelle qui s'est emparée des esprits ; les auteurs individuels peuvent toujours prétendre — et ils n'y manquent point — qu'on ne les comprend pas.

Il nous paraît opportun de commencer par quelques considérations générales sur la notion de la liberté et sur les exigences du rapport causal. Dans une deuxième partie, nous établirons le libre arbitre par l'indétermination essentielle de la causalité supérieure. Enfin, nous examinerons le déterminisme métaphysique.

I.

Causalité et liberté.

Comme le remarquent tous les auteurs qui abordent cette question, les mots « libre » et « liberté » n'ont pas un sens précis. On parle d'un « chemin libre », lorsqu'il n'est encombré par aucun obstacle. Un ballon est « libre » à la différence d'un ballon captif, lorsqu'il n'est retenu par aucun câble. L'oiseau vole « librement », lorsqu'il n'est retenu dans aucune cage et peut avancer dans toutes les directions de l'espace. Un pays ou une nation est « libre » lorsque les gouvernés coopèrent au gouvernement et ne sont pas soumis au bon plaisir d'un prince ou d'une collectivité. On pourrait multiplier ces exemples en rappelant des expressions comme « libre » de toute souillure, de toute entrave, « franc » (libre) de droits, etc.

Notons dès l'abord que ces différentes libertés ne sont jamais que relatives : un chemin est encore « libre », bien

qu'il y ait, de-ci de-là, un caillou ; le ballon et l'oiseau ne peuvent pas sortir d'une portion relativement restreinte de l'atmosphère ; et l'on sait bien qu'il n'y a aucun pays au monde où l'on ne se plaigne de quelque tyrannie. Le terme « liberté » est donc relatif, non seulement dans ce sens que l'on peut être plus ou moins libre ; mais encore puisqu'il y a tant de « libertés », dans ce sens que l'on est toujours dit libre par rapport à un terme corrélatif déterminé. Si donc on se demande si l'homme est « libre », l'on ne prétend pas chercher s'il est libre de toutes les manières, et dans un degré absolu [1]).

L'examen même des exemples cités nous convainc sans peine, comme le fait déjà remarquer Schopenhauer, que la première idée exprimée par le mot « libre » est une idée négative : l'absence d'entraves, de limites, de coactions. Mais il n'est pas moins manifeste que cette négation implique une grandeur, une noblesse ou une force dans l'être dit « libre ». L'idée au fond est donc positive ; la liberté est une perfection, une dignité de l'être libre.

Ces notions étant posées, quel peut être le sens de cette phrase, purement hypothétique pour le moment : l'homme est libre ?

Pour résoudre la question, il importe de constater à quel déterminisme on oppose cette liberté.

Toute réalité de l'univers a évidemment ses limites, ses « termes » propres, sa somme précise, déterminée de perfection. Elle n'est que ce qu'elle est ; elle n'est pas et ne peut pas être autre chose que ce qu'elle est. Il suffit d'admettre le principe de contradiction pour en être convaincu, pour savoir que toute réalité existante, l'acte dit libre comme tout autre, est déterminée en elle-même. L'aspect statique des choses, régi par les principes d'identité et de contradiction, ne laisse de place à aucune indétermination ;

[1]) La question de « degrés » dans la liberté est assez complexe, et ne se réduit pas à une simple alternative. Elle est étrangère au présent débat.

il est régi par le déterminisme le plus absolu ; et puisque « liberté » et « déterminisme » s'opposent, puisque par là même la liberté implique nécessairement une indétermination, la question de la liberté est complètement étrangère à l'aspect statique des choses. Si l'on affirme que tel acte est « libre », c'est-à-dire indéterminé à quelque titre, ce ne peut pas être parce que la liberté est une perfection qui lui soit intrinsèquement inhérente. Un acte libre en soi, c'est-à-dire indéterminé, qui n'est pas nécessairement ce qu'il est, est un non-sens.

Mais à côté de l'aspect statique, il y a l'aspect dynamique des choses. Notre esprit, notre raison raisonnante au moins, ne saisit pas de prime abord, dans son unité transcendante, toute la réalité. Nous *fixons* les choses pour les voir ; et pour les fixer, — ne disons pas que nous les défigurons, que nous les faussons, — mais nous les diminuons sans conteste, et n'atteignons qu'un côté de leur être. Le monde n'*est* pas seulement ; *il se fait* toujours. Tout *est*, sans doute, à un moment donné, fixé artificiellement par une considération de l'esprit ; mais aussi tout *devient ;* et c'est parce que nous dépassons difficilement les vues partielles de la raison raisonnante, parce que trop souvent nous plaçons la relativité de nos représentations imaginatives dans la réalité supérieure des choses, que l'opposition classique entre Héraclite, niant toute permanence, et les Eléates, niant toute évolution, a pu se prolonger durant des siècles nombreux.

Lorsque nous considérons le monde à deux moments distincts du temps, — faisons abstraction des redoutables problèmes qui s'agitent au sujet du temps, — nous savons très bien qu'il y a entre ces deux états une continuité sans solution, que l'un est sorti de l'autre. Néanmoins, les deux états offrent des éléments différentiels nombreux. La réalité des choses ne s'arrête pas plus que le temps ; car le temps ne s'arrête pas, parce que la réalité existentielle évolue toujours. Il y a de la permanence dans le monde, mais

c'est une permanence indéterminable sous un devenir incessant ; et de même que l'identité consiste à reconnaître un lien, le plus fondamental de tous ceux qu'atteint l'intelligence, entre deux aspects du même, ainsi le rapprochement, le lien entre le divers et le divers constitue le grand problème de la causalité.

Nous le constations tout à l'heure : l'aspect statique des choses exclut nécessairement toute indétermination. C'est donc au sein du dynamisme, de cette poussée vers le nouveau que nous devons chercher l'indétermination du libre arbitre. Il ne peut trouver place qu'entre la cause et l'effet, dans un rapport de l'un à l'autre. Une cause étant posée, il faut que sans aucune modification d'elle-même elle puisse aboutir à un terme ou ne pas y aboutir, ou ce qui revient au même, aboutir à un terme ou à un autre. Il faut qu'un seul terme soit posé, mais que le contraire ou le contradictoire eût pu se poser au même titre, sans qu'aucune modification dans la cause fût nécessaire. Dans la série de ses actes, se succédant en ligne droite, la cause libre arrive à une bifurcation ; et sans modification intrinsèque, sans qu'il y ait une autre cause que sa propre initiative, elle s'engage sur une branche à l'exclusion de l'autre. La cause est déterminée dans son être, l'effet ne l'est pas moins, une fois produit ; et remarquons que cet effet n'est autre que l'acte même de l'agent supposé libre. Mais le rapport entre l'effet et la cause ne l'est point : la cause agissante restant absolument la même, l'effet aurait pu ne pas être. C'est en cela — et en cela seul — que la liberté doit consister ; et l'on voit à toute évidence que le libre arbitre, s'il existe, fait une brèche énorme au déterminisme universel.

Précisons davantage les notions de la causalité et de la liberté et leurs rapports essentiels.

Personne n'ignore que les principes premiers posent un des problèmes les plus délicats que la spéculation philosophique puisse atteindre. On peut dire que la justification,

— nous ne disons pas la démonstration, ce qui serait absurde, — la justification des principes comme vérités objectives et nécessaires est le cœur même de toute théorie de la connaissance. Dans les principes se trouve la mystérieuse jointure de l'ordre réel et de l'ordre logique, car c'est par la vertu qu'ils rayonnent que les lois, les étapes de la pensée sont saisies comme les lois, les aspects du réel. Cependant, dans le débat qui fixe notre attention, la face logique de notre appareil de principes peut complètement rester dans l'ombre : c'est le réel, et même l'existentiel qui nous intéresse ; il s'agit de savoir ce que les principes nous imposent à cet égard.

Ajoutons encore que seul le principe de causalité peut entrer directement en jeu. — On sait bien qu'un principe pris à part n'a guère de portée. Le principe d'identité et celui de causalité, — avec toutes les progressions finement nuancées que l'esprit humain établit pour passer de l'un à l'autre, à travers les principes de contradiction, du tiers-exclu et de raison suffisante, — sont en continuité si intime, que la raison logique qui les formule paraît établir dans une forme unique, et une d'une unité incomparable, des coupures arbitraires. Cependant, nous savons, qu'à la regarder par les deux bouts, par les deux chaînons terminaux, ceux-ci ne sont pas identiques ; nous tenons, d'une part, le principe d'identité, de l'autre celui de causalité, irréductibles entre eux comme l'identique et le divers. Le principe d'identité nous apprend qu'une chose est elle-même : A est A. Il préside à l'analyse, à l'inventaire du contenu réel d'un concept. L'attitude qu'il imprime à l'esprit nous permet et nous oblige de chercher ce qu'est une chose, ses causes matérielles et formelles. Malgré les raisonnements syllogistiques qu'elle tolère, elle ne peut point dépasser ce qui sous des conditions données pourrait dans le réel devenir l'objet d'une intuition immédiate : le principe d'identité est la formule du statisme intellectuel. Or, le libre arbitre ne concerne pas la nature intrinsèque de l'acte libre ; il déter-

mine sa genèse, son mode d'origine ; il intéresse l'aspect dynamique du réel psychologique, et relève dès lors comme de sa norme directive suprême du principe de causalité. C'est donc celui-ci qui trouve son application dans le présent débat.

Il importe, cependant, de noter soigneusement que le principe de causalité emprunte sa valeur au principe d'identité, que la cause est postulée par la forme d'identité qui régit l'esprit humain.

Lorsque nous examinons, dans un but philosophique, les structures intellectuelles qui se forment spontanément dans toute intelligence éveillée, nous y trouvons sans cesse, comme forme et norme générale, inconditionnée, le principe d'identité et le principe de causalité. A est A ; c'est ce qu'implique chacun de nos jugements. Une chose est elle-même ; elle est ce qu'elle est. Mais, remarquons que cette identité, en tant qu'affirmée, est déjà l'identité d'une certaine dualité. L'affirmation ne s'opère que dans l'esprit ; or, dans l'esprit, à tout prendre, A n'est pas absolument A. Pour qu'il y ait affirmation, il faut qu'il y ait dualité de concept : le premier A se présente avec les caractères du sujet, on dirait presque de la matière ; le second est attribut ; il n'est pas donné à A sujet comme une forme ; car on ne dit pas que A a A ou possède A, comme l'homme possède l'humanité. A *est* A, c'est-à-dire que l'on affirme l'identité réelle de A et A ; mais il reste évident que cette identité réelle s'acquiert intellectuellement par un dédoublement préalable, par une dualité, par une non-identité rationnelle.

La formule : A est A nous donne la forme universelle de tous nos jugements, c'est-à-dire en dernière analyse de toutes nos connaissances. Toujours nous établissons, et devons établir, une dualité préalable « de raison », pour affirmer l'identité objective du prédicat avec le sujet ou avec un aspect réel du sujet. Notre esprit est forcé de morceler le réel pour nier le morcellement. A ce point de

vue tout jugement consiste à dépasser les conditions que le réel a dans l'intelligence ; et à marquer ainsi que les conditions du rationnel ne sont pas de tout point celles du réel ; il consiste à savoir, dans l'intelligence et par l'intelligence, qu'au moins certaines conditions intellectuelles ne sont qu'intellectuelles ; et à sortir par là même du sujet, c'est-à-dire à donner à toute connaissance une portée objective.

Quoi qu'il en soit, nous ne connaissons que sous la forme d'identité, parce que nous connaissons par jugement. Prenons dès lors un être ou un système d'êtres. Il n'est que ce qu'il est [1]).

Mais posons le fécond, actif, en expansion dynamique. Il reste absolument vrai que notre système n'est que ce qu'il est ; car la forme d'identité, n'excluant qu'une dualité « rationnelle », est absolue par là même dans l'ordre objectif. Et, cependant, il n'est plus ce qu'il était. Et remarquons-le bien, la différence de temps, qui se marque d'une manière si gênante dans notre langage, n'implique pas une succession vraiment temporaire, étrangère à la causalité pure. Il n'y a que priorité et postériorité de nature, qui ne peut pas même être *conçue comme* succession temporaire, de sorte qu'il serait exact de dire, dans un sens, que le système d'êtres n'est pas ce qu'il est. Au moins si l'on répudie cette formule déconcertante, si l'on maintient comme seule exacte la proposition : l'être n'est pas ce qu'il *était*, il faut, pour maintenir la portée trans-

[1]) Cette forme négative n'est pas identique de tout point au principe d'identité. « A est A » n'est pas équivalent à « A n'est que A » ; de l'un à l'autre il y a progrès intellectuel. Mais il est parfaitement justifié. En y ajoutant « A n'est pas non-A » ; « tout non-A n'est pas A » ; nous avons le principe du tiers-exclu ; et toutes ces formules trouvent leur synthèse dans le principe de contradiction. Ce dernier est dit à juste titre le « premier » principe de la raison, parce que seul il donne la forme première totale de l'ordre intellectuel vis-à-vis de l'*être*. Remarquons seulement que la forme négative est donnée dans le principe d'identité même ; car son affirmation est basée sur une dualité rationnelle, et elle implique la négation de cette dualité.

cendante, ultra-temporelle, de la proposition, dépouiller l'imparfait de sa signification courante qui implique succession temporaire. Nous savons que le langage est particulièrement lourd et rigide en ces matières ; il ne suit plus les fines ondulations de la pensée, et met en forme contradictoire ce qui n'est pas contradiction. Mais ces deux constatations apparemment contradictoires constituent au moins un immense problème, une gigantesque « antinomie provisoire », qui est précisément le problème de la causalité.

L'être ou le système d'êtres est ce qu'il est, et n'est pas ce qu'il « *était* ». Le principe de contradiction exclut ces formules de l'ordre « d'être » ; et pour échapper à la contradiction qui est le néant, nous devons la transposer, — transposition que le langagc ne suit guère, ou suit d'une manière si boiteuse qu'il en devient trompeur, — dans l'ordre du devenir, du dynamisme, de la causalité. Si nous cherchons pourquoi le système d'êtres n'est pas ce qu'il est, nous découvrons, — le langage nous force de nouveau à forcer la note en nous imposant un terme quantitatif, — que le système est devenu « plus d'être » ; il contient ce que tout d'abord il ne contenait pas ; et même si cette acquisition semble se faire aux dépens de ce qui y était déjà, de manière à ce qu'une permanence ou une équivalence de » quelque chose » en résulte, il reste toujours vrai que la première et essentielle idée de cause implique un enrichissement : quelque chose est qui n'était pas ; le système d'êtres est plus riche de quelque chose.

Mais l'enrichissement causal n'est pas un enrichissement quelconque : le système d'êtres ne s'enrichit pas par simple addition, en recevant du dehors un être qui est. Il produit par le dedans. C'est par l'être qui est d'abord qu'est l'être nouveau ; et c'est ainsi que nous pouvons échapper à la contradiction. Le système n'est pas ce qu'il « était », mais quand même il l'était déjà à quelque titre ; car s'il s'est enrichi, c'est par lui-même, parce qu'il était ce qu'il était, parce qu'il était gros de son effet, parce que cet effet était

déjà en lui de quelque indéfinissable manière ; en d'autres termes, — termes grossiers et brutaux, mais assez représentatifs, les réserves nécessaires étant faites, — il n'est pas contradictoire qu'il soit plus que ce qu'il est, parce qu'à quelque titre il est dès l'abord ce « plus ». C'est-à-dire, le principe d'identité, même au travers de la causalité et dans la causalité, conserve toujours ses droits ; et ces droits sont sauvegardés dès qu'on pose que l'enrichissement postérieur était déjà antérieurement dans l'être, dès que tout enrichissement est rapporté à une cause, dès qu'on pose le principe de causalité. Celui-ci pose donc simplement l'identité dans le divers ; c'est le principe d'identité qui, dans le devenir, nous impose le principe de causalité [1]).

C'est là la vraie signification du principe de causalité ; c'est là aussi que gît sa nécessité et sa connexion avec le principe d'identité. « Tout effet à une cause » ; cette formule n'est pas tautologique, à moins qu'on ne définisse l'effet par sa simple étymologie, comme ce qui est produit par une cause, et ainsi « a » une cause. Tout effet a une cause parce que, en vertu même de l'identité souveraine, tout enrichissement préexiste d'une certaine manière dans l'ensemble des êtres qui se dilatent et s'enrichissent. Ce qui produit le plus *est*, ou au moins *a* déjà ce qu'il produit. Ce qui produit est dit la « cause » ; l'enrichissement est l'effet. L'effet postule la cause parce que l'enrichissement absolu, — et le commencement absolu, — sont contradictoires ; et que la cause est précisément ce qui contient déjà l'enrichissement ou l'effet. Cette possession de l'effet, antérieure à

[1]) Le principe d'identité a encore une autre exigence que dans l'état actuel des esprits il importe de signaler. Lorsqu'on suppose un *système* de réalités en expansion dynamique, il faut nécessairement y poser des distinctions *d'êtres*. On a attaqué le « morcellement » du réel dans la causalité, et l'on arrive à identifier l'être fécond avec le résultat de sa fécondité, la cause avec l'effet. Cette position implique le rejet du principe d'identité qui exige qu'une chose ne soit qu'elle-même. A moins qu'elle ne sacrifie la causalité, la fécondité réelle, que ces doctrines acceptent cependant comme un postulat primitif.

l'effet, est appelée la « contenance ou la préformation virtuelle » [1]). La cause contient virtuellement l'effet.

Les exigences de la causalité résultent de cette analyse. Elle implique le nouveau, l'expansion du réel, l'amplification d'être ; mais en vertu du principe d'identité elle postule une préexistence virtuelle de ce qui devient. La nécessité de cette préexistence est formulée par le principe de causalité ; et l'être qui en est le siège s'appelle la *cause*.

Ici surgit évidemment l'ombre énorme que jette sur toute la spéculation contemporaine le criticisme kantien. La causalité n'est-elle pas une forme subjective totalement étrangère à la « chose en soi » ? Le principe régit-il autre chose que l'ordre phénoménal, les choses comme apparentes pour nous ? De fait, pour aboutir au principe de causalité, nous avons fait appel uniquement aux exigences de la raison, à l'intelligibilité.

Qu'il suffise de dire que nous n'admettons pas cette barrière infranchissable entre le monde phénoménal et la « chose en soi ». Il y a évidemment un sens de ce terme : « chose en soi », en vertu duquel elle doit être par définition inconnaissable. Mais toute théorie de la connaissance, qui s'en tiendrait là, ne fait qu'entamer le problème. Il y a un autre sens dans lequel nous atteignons par la connaissance la « chose en soi », et dans lequel celle-ci est parfaitement régie par le principe de causalité. Nous ne voulons pas insister autrement, car le débat nous entraînerait sur un terrain immense qui ne nous concerne pas en ce moment ; et nous pouvons le faire avec d'autant plus de droit que nous prenons par là la position la moins favorable pour la thèse de la liberté qui est la nôtre. Kant, et plusieurs philosophes à sa suite, concèdent que l'homme est libre

[1]) Il y a quelque équivoque dans ce terme. Une réalité contient « virtuellement » une autre réalité, lorsque celle-ci est son effet. C'est le sens dans lequel nous employons cette expression. Mais on dit aussi qu'une chose en contient « virtuellemeut » une autre lorsqu'elle équivant à cette autre, lorsqu'elle peut faire ce que fait cette autre. Il suffit de signaler cette équivoque pour la rendre inoffensive.

dans l'ordre de l'être « en soi » (caractère intelligible) ; mais ils excluent la liberté des phénomènes en raison du principe de causalité. Si donc nous admettons ce principe pour tout le réel, nous prenons la position la plus favorable au déterminisme ; et nous pouvons par conséquent nous désintéresser pour le moment de ce grand débat.

Les tenants du positivisme extrême, ou comme on s'exprime parfois, du « scientisme » pour lesquels la philosophie de l'avenir ne peut être que l'ensemble des sciences positives, arrivent à un résultat analogue d'une manière différente. Toute pensée théorique doit se donner pour but la connaissance, l'explication des phénomènes, de manière que tout l'état actuel du monde soit intégralement réduit à l'état antérieur. Or, cette réduction n'est jamais complète, et il reste toujours de l'inintelligible aussi longtemps qu'il reste entre les deux états une différence quelconque. Le but de toute explication scientifique ne peut donc être que l'identité ; la forme de toute explication définitive n'est autre que l'équation ; et comme celle-ci ne peut avoir sa portée réelle que dans l'ordre quantitatif, tout doit se réduire à une quantité immuable, et la seule théorie définitive est l'interprétation mathématique.

Il est tout à fait manifeste que la conclusion dernière de ces vues doit être la négation de toute causalité, de tout changement, de toute évolution. Nous ne voulous pas discuter les faiblesses et la valeur du « mathématisme » dans les sciences particulières. C'est là un gros problème de logique qu'on ne résout pas par une réponse unique. Ce qui est certain et ce qui nous importe en ce moment, c'est que philosophiquement il doit toujours rester insuffisant. Pour me servir de termes rigoureux, que tous les philosophes doivent comprendre, le « mathématisme », comme le mécanisme qui n'en est que la forme initiale, ne peut jamais atteindre que les causes matérielles ; l'éternelle question de la « forme » reste toujours en dehors de sa portée. Supposons, en raisonnant dans l'hypothèse méca-

niste, qu'il y a mille ans, les atomes qui en ce moment constituent cette plante ou cet animal, existaient dispersés de par l'espace ; que leurs positions, leurs trajectoires, leurs rapports dynamiques avec tous les autres atomes de l'univers étaient tels que les atomes devaient aboutir en ce moment au résultat que nous avons sous les yeux. Un esprit qui aurait réduit l'animal ou la plante à ce système d'atomes en aurait fourni, toujours dans l'hypothèse mécaniste, la pleine explication. L'animal ou la plante serait déjà contenu dans ce système d'atomes. Ce système équivaut *alors* à l'animal *maintenant*. Il y a équation, identité. Et cependant cette explication, si complète que le mécaniste le plus radical ne peut la concevoir que comme un idéal suprême, laisse inexpliquée, à certains égards, toute la réalité à expliquer. N'insistons pas sur tout ce qu'impliquent de mystères et de problèmes ces atomes posés et leurs trajectoires. Acceptons tout cela comme des données initiales. Toujours est-il que ces atomes ainsi mus ne sont pas l'animal. Ils le seront par hypothèse. Mais il ne peut pas y avoir ici une simple différence de temps. Le temps par soi est stérile ; [1]) et ne le fût-il pas, qu'il faudrait immédiatement en conclure que le terme à expliquer n'est pas identique aux éléments donnés. Ceux-ci ne sont pas un animal ou une plante ; la distance est énorme ; et si l'on insiste sur leurs tendances, il reste toujours toute la distance entre ces tendances et leur réalisation, entre l'état virtuel et l'état actuel, c'est-à-dire qu'il reste toute la fécondité de la cause, que l'explication devait éliminer.

Nous n'admettons pas, bien entendu, que l'animal soit un simple agrégat d'atomes ; mais ne fût-il pas autre chose,

[1]) Même ceux qui demandent l'inspiration philosophique à l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de M. Bergson ne peuvent pas se soustraire à cette constatation ; il s'agit en effet, dans le cas qui nous occupe, du temps « illusoire » des choses extérieures, qui, de l'avis de Bergson, n'implique ni durée ni enrichissement.

que l'éternel problème de la « forme », au sens large que la philosophie grecque a donné à ce mot, se poserait toujours. C'est devant ce problème, qui s'identifie au fond avec la fécondité même des causes, que viennent échouer toutes les interprétations mécanistes de la nature, qui, par postulat, éliminent les fins et les formes, et se trouvent enfermées dans les immuables et stériles causes matérielles.

Il y a donc, quoi qu'on en dise, de la causalité ; il y a du nouveau dans le réel, produit par le réel préexistant, ne pouvant exister que par la fécondité des êtres actuels.

*
* *

La liberté échappe-t-elle à la causalité ? Ils sont nombreux ceux qui prétendent que la causalité est la négation de la liberté ; et comme une loi fondamentale de la pensée et des choses est en jeu, il importe de préciser davantage la notion même de l'acte libre.

Il est à peine nécessaire, depuis la critique pénétrante de Schopenhauer, de distinguer le libre arbitre proprement dit de ce qu'on appelle abusivement la « liberté d'action ». Lorsque, dans un but expérimental, on interroge un homme à intelligence ouverte mais non cultivée, on se heurte généralement à une étrange confusion ; il se croit libre *parce qu'il fait ce qu'il veut*. Le déterministe radical est tout aussi persuadé qu'il *fait* ce qu'il veut. Mais là n'est évidemment pas le problème. Il se pose non au sujet de ce qu'on fait par rapport à la volonté, mais au sujet de la volonté par rapport à ses antécédents. L'expression est équivoque jusqu'au ridicule, mais on pourrait dire qu'il s'agit de savoir si l'homme *veut* ce qu'il veut. S'il subit une contrainte à vouloir, il n'est pas libre. Si antérieurement à sa volition même, celle-ci est déterminée dans son être par ses causes, par ses raisons suffisantes, il ne peut être question de liberté. Il faut, — nous le disions tout à

l'heure, — que ces antécédents restant les mêmes, la volition puisse se produire ou ne pas se produire.

Nous rencontrons ici une idée totalement illusoire du libre arbitre, dont la vogue énorme doit surprendre tout homme réfléchi. On en est arrivé à concevoir le libre arbitre comme la simple fécondité imprévisible de l'acte humain. On admet sans peine que les antécédents ne peuvent point rendre compte de l'acte posé ; mais, à entendre les partisans de la philosophie « nouvelle », la question posée dans le débat entre déterministes et indéterministes n'a aucun sens intelligible. Un homme ayant agi de telle manière dans un concours de circonstances, aurait-il pu agir d'une manière différente dans les mêmes circonstances? Mais l'hypothèse, dit-on, est absurde ; les « mêmes circonstances » sont irréalisables pour la vie interne. Si l'on construit toutes les exigences de cette identité, on constate qu'elle ne peut se réaliser qu'à condition que la situation soit *individuellement* la même, c'est-à-dire, qu'il faudrait revivre intégralement le temps passé. L'illusion qu'implique ce problème contradictoire résulte d'une confusion entre le temps et l'espace. L'espace seul peut offrir deux fois des situations identiques, parce que les réalités spatiales ne durent point. La vie consciente évolue dans la durée pure. Elle est en expansion continue, en « évolution créatrice ». Chacun des états est original, irréductible ; il se détache comme un fruit mûr du dynamisme interne, mais il est nécessairement unique ; il n'obéit à aucune loi dans le sens mathématique ou physique du mot ; et par conséquent, — ainsi concluent les tenants de la « philosophie nouvelle », — il est libre.

On pourrait au même titre conclure qu'il est déterminé. Nous constations tout à l'heure que dans tout rapport causal il y a du nouveau, et à certains égards de l'irréductible. Qu'on pose toutes les préexistences virtuelles imaginables, il restera toujours impossible de les mettre en équation rigoureuse avec l'effet. Si la liberté est la simple

fécondité irréductible de la vie interne, toute cause est libre ; ou ce qui revient absolument au même, rien ne peut être libre, et la question de la liberté ne se pose même pas.

Lorsque la philosophie « nouvelle » s'est emparée de ce problème, le mot « liberté » avait assurément un sens déterminé, fixé par des siècles d'usage, épuré par la spéculation la plus pénétrante. Il fallait le respecter ou ne pas poser le problème. Dans toute cette controverse fondamentale, dont le résultat doit donner un sens et une valeur à la vie, il s'agit de savoir si l'homme se trouve parfois, dans sa vie interne, devant des alternatives que sa décision souveraine peut lever. Le concours de circonstances concomitantes ne peut pas se réaliser une seconde fois. Peu importe ! Peut-il agir dans la situation où il se trouve, en deux sens différents ? Et qu'on ne dise pas que la décision même constitue une différence d'antécédents. Ce serait retourner à la fameuse « liberté d'action » que personne ne conteste. On demande si la décision même doit nécessairement être *telle*, si elle se détache de la vie interne simplement « comme un fruit mûr », ou si au contraire, elle peut être totalement différente, les mêmes antécédents étant donnés.

Mais cette question n'a aucun sens intelligible, prétendent les tenants de la philosophie nouvelle. Il est très vrai qu'elle ne se pose pas dans cette philosophie, mais pour aboutir à cette situation intellectuelle, il faut totalement déformer la notion de « temps », il faut confondre l'espace tantôt avec l'homogène abstrait, tantôt avec le nombre, qui par soi n'a rien de spatial, tantôt avec la fonction synthétique de l'esprit humain, qui nous affranchit précisément de certaines relativités de l'espace et du temps ! Une question aussi profondément examinée par les esprits les plus sagaces ne peut plus être chargée de méprises aussi grossières. Il ne nous appartient pas à coup sûr de rétablir ici des notions aussi éloignées de notre sujet. Disons seulement que si la philosophie nouvelle avait eu une idée précise de l'*analogie*, non pas de l'analogie du langage courant, mais

de sa notion philosophique, elle se serait supprimée elle-même. Maintenons donc le problème dans sa forme traditionnelle ; nous ne croyons pas que la philosophie nouvelle puisse l'atteindre.

En face de la causalité, le libre arbitre surprend violemment. Tout effet a une cause ; tout ce qui devient préexiste virtuellement dans un être préalable. La décision volontaire, sous peine de contradiction, est soumise à cette exigence qui est une loi du réel sans aucune restriction. Il faut donc que la décision volontaire préexiste virtuellement dans sa cause, et que cependant cette cause étant la même, la décision contradictoirement opposée à la première puisse en résulter. C'est là le noyau même de toute la difficulté.

Cela ne veut évidemment pas dire que l'acte libre doit manquer de raison objective. Rien n'est plus absurde que la « liberté d'indifférence », et le discrédit qui souvent est jeté sur la thèse de la liberté n'atteint que cette fantasmagorie. On serait libre de lever une alternative sans qu'aucune raison ne vienne justifier ce choix ; et l'on insiste sur cette circonstance, pour bien marquer qu'on n'est point déterminé par l'objet ! Mais conçue de cette manière, la liberté croîtrait avec l'ignorance. La volonté est la fonction active qui suit l'enrichissement intellectuel d'une personne humaine ; elle n'opère jamais que pour un motif connu. Lorsque nous sommes obligés de choisir un terme d'une alternative à l'exclusion de l'autre, alors même qu'aucune raison du choix n'apparaît, nous nous abandonnons simplement à quelque automatisme congénital ou acquis ; la volonté n'y joue qu'un rôle passif. C'est au contraire lorsque nous savons pleinement pourquoi nous agissons que la question de la liberté peut se poser. Nous choisissons un bien, et même le plus grand bien, parce qu'il est tel. Mais le choisissons-nous finalement parce qu'il nous détermine à le choisir, ou parce que nous nous déterminons à suivre l'inclination qu'il nous imprime ? C'est uniquement là que

gît le problème et l'on regrette de devoir le répéter toujours à l'encontre des psychologues déterministes.

Comment concevoir dès lors l'acte libre ? L'initiative souveraine n'appartient qu'à ce dynamisme supérieur qui a son siège dans l'ordre intellectuel, dans l'ordre des idées et des énergies actives qu'elles entraînent. L'homme est en possession de deux représentations intellectuelles, unies dans une synthèse supérieure, mais contradictoirement opposées dans la réalité : le bien d'une initiative et le bien de l'abstention. En lui-même, le sujet est ce qu'il est : aucune place dans cet aspect statique à la moindre indétermination. Et tant qu'aucun principe nouveau ne vient compléter son être, par une détermination qui n'a pas sa cause déterminante dans un élément antérieur, il inhibe une des idées ; il précise l'autre, et donne libre cours à la force motrice de l'image correspondante. La volonté détermine ; elle se détermine sans qu'elle soit déterminée par ailleurs, sans qu'elle soit contrainte à se déterminer. La liberté est donc *le pouvoir autodéterminateur de la volonté.*

Nous supposons évidemment, dans toute cette analyse, que l'état psychique exerce une influence causale sur nos mouvements volontaires. L'automatisme paralléliste de l'école française, et le parallélisme radical de certains allemands contredisent cette supposition. Pour la première, le type de toute activité humaine est le réflexe ; — certains descendraient même jusqu'aux tropismes. Par complication croissante on arrive, par simple excitation d'ordre physiologique, aux actions coordonnées les plus surprenantes. Dès lors on ne voit pas ce que la conscience viendrait faire dans des mouvements plus compliqués encore, d'autant plus que le mécanisme de cette action causale nous échappe totalement. La loi de continuité, dont l'application est justifiée par toutes les analogies, nous contraint donc à écarter la psychique de la série causale des phénomènes,

et de lui décerner le titre, symbole d'un aristocratique désœuvrement, d'*épiphénomène*.

Evidemment dans ce concept il n'y a aucune place pour la liberté « humaine », les actes extérieurs rentrant dans le déterminisme universel du monde ; même si on l'envisage sous un certain biais, la simple liberté de volonté, aussi stérile qu'on la suppose, ne se conçoit même pas. Mais cette surprenante doctrine est singulièrement caduque. — La volonté n'exerce aucune influence sur l'activité humaine! Voilà certes un paradoxe que ne justifie pas la « loi de continuité », en grande partie inventée pour les besoins du présent débat, et qui dans tous les cas ne peut être une loi que dans les limites de l'expérience. On en fait ici un principe régulateur pour l'explication des faits, ce qui déconcerte à coup sûr nos idées sur la logique appliquée. — Mais ce qui surtout rend l'automatisme paralléliste inacceptable, c'est le rôle d'épiphénomène, de lueur, de phosphorescence, qu'il veut donner à l'état de conscience. Celui-ci est la seule raison pour laquelle, *pour nous,* les phénomènes matériels existent ; c'est donc en raison de lui, en fonction de lui que le monde tout entier doit être interprété. Le reléguer dans une série à part est, non seulement ne rien dire à son sujet et renoncer à sa connaissance, mais encore se rendre inaccessible toute interprétation des phénomènes physiques eux-mêmes.

Aussi le seul parallélisme qui paraît constituer un ensemble doctrinal, suffisamment cohérent, est celui qui se base sur l'empirisme radical. La donnée primordiale de toute spéculation est l'expérience, offrant à titre égal les deux faces parallèles, psychique et physique. Les principes de raison suffisante, du « système clos », de la conservation de l'énergie, ne nous permettent pas de mêler les deux séries. Il faut donc les considérer comme parallèles, et exclure rigoureusement, d'une série à l'autre, tout rapport de causalité. Dès lors, si l'on suppose que la série causale des phénomènes physiques se déroule d'une manière absolu-

ment déterminée, non seulement la liberté de l'homme paraît exclue, mais celle même de la volonté. Les deux séries coïncidant d'une manière rigoureuse, on ne conçoit plus comment une indétermination quelconque pourrait se présenter dans la série psychique.

Il n'entre pas dans nos intentions de discuter ici à fond ce parallélisme radical. Les principes auxquels on recourt ne l'établissent certainement pas. Le premier, celui de la raison suffisante, fournit la base la plus solide à la thèse de l'interaction. La conservation de l'énergie même étendue à la totalité du réel, n'affirme qu'une constance quantitative qui n'exclut en rien les interventions les plus puissantes du psychique dans l'évolution du monde matériel. Enfin le principe du système clos n'est qu'une règle de méthode à laquelle on donne une portée doctrinale, — ce que la logique scientifique réprouve énergiquement.

Ces simples indications critiques, — qui demanderaient des développements considérables, — laissent le parallélisme dans la position d'une hypothèse totalement gratuite et paradoxale à l'extrême. Elle n'est plus que la conséquence gênante de l'empirisme radical ; et celui-ci se trouve en opposition si violente avec l'expérience que cet appui ne peut être que sa condamnation. On a beau répéter comme premier principe : « *Experientia est* », pour partager ensuite l'expérience en ses deux aspects parallèles ; il est certain qu'à aucun stade de l'expérience réelle, et de son élaboration, les deux faces de l'expérience ne nous sont données comme possédant les mêmes droits. Pour la persuasion spontanée primitive l'aspect objectif a incontestablement la primauté ; et la thèse du dogmatisme naïf s'efforce — en vain — de maintenir cette position. Pour la raison réfléchie, qui pose le problème de la certitude et de l'objectivité de nos connaissances, le fait subjectif de la connaissance est incontestablement le fait primitif, d'où la spéculation doit partir pour justifier la réalité extramentale. C'est ce

dernier point de vue qui seul peut se maintenir ; et il suffit pour écarter a priori cette espèce de juxtaposition égalitaire qui constitue le postulat du parallélisme radical. Ajoutons que, si l'on poursuit logiquement la théorie de la connaissance, à partir de cette donnée primitive, ce n'est à coup sûr pas à une justification de l'empirisme radical que l'on aboutit.

Il y a davantage. L'expérience nous apprend avec une évidence lumineuse que le réel physique ne suit en aucune manière toute l'évolution de la vie psychique. Dès qu'on dépasse la perception immédiate des réalités sensibles extérieures, la vie mentale apparaît comme infiniment plus plastique, infiniment plus étendue et plus riche que cet univers que peuvent se partager les sciences de la nature. Même si l'on admet que toutes nos images trouvent leur répondant plus ou moins adéquat dans la sensation externe et par conséquent dans notre univers physique, resteront toujours nos idées supérieures qui débordent de toute part sur le monde sensible.

On dira, il est vrai, que ces objets intellectuels mêmes appartiennent à notre monde, que par définition tout état mental doit avoir son objet, et que, par conséquent, le monde objectif est aussi large que le monde psychique, — que d'ailleurs tout le monde objectif se réduit au monde physique, les idées les plus transcendantes se réduisant par complication ou simplification graduées aux données de l'expérience sensible. Mais il y a là une série de méprises, elles-mêmes difficilement conciliables avec les exigences de l'empirisme radical. Toute connaissance a son aspect objectif ; c'est manifeste par définition ; la réalité objective est donc aussi ample que le monde de la connaissance. Mais là n'est point la question. L'expérience nous montre que les objets des idées supérieures ne se donnent pas avec la même réalité que le monde physique. Il y a donc des états de conscience, expérimentalement aussi bien constatés que

tous les autres, qui correspondent à des réalités « physiques » ou plutôt objectifs d'une autre nature ; et il importe de remarquer que plus les connaissances s'élèvent par leur portée sur le réel, plus leur objet s'éloigne de ce monde physique auquel on prétend tout réduire. Cette réduction même est illusoire. La portée que l'expérience mentale attribue à certaines pensées, concepts ou jugements, ne peut en aucune manière se réduire à l'ordre sensible. Cette impossibilité est la base même du criticisme kantien ; l'universalité et la nécessité ne peuvent pas s'engendrer par la pure expérience sensible. On dira peut-être que cette portée universelle des principes et des idées abstraites est une erreur injustifiable. Nous ne le croyons pas ; mais soit ! la vie mentale immédiate, l'expérience nous les livre comme ayant cette portée ; et l'empirisme radical doit faire une brèche à sa propre position fondamentale pour récuser ce témoignage.

Nous n'hésitons pas à affirmer que le parallélisme des deux mondes, physique et psychique, n'existe pas, au moins avec cette perfection théorique que le parallélisme absolu doit postuler. — Il arrive à certains auteurs de formuler l'interactionnisme d'une manière un peu simpliste qui n'est guère de nature à éclaircir le mystère du rapport entre le psychique et le physique. Mais ce qui paraît acquis, c'est que le parallélisme est inacceptable, et que tous les phénomènes observés nous imposent une certaine interaction, directe ou indirecte, mystérieuse peut-être, mais indéniable comme fait possible. — Dès lors il n'y a plus à se demander autre chose que le fait actuel d'une intervention ou d'une influence quelconque de nos idées supérieures, de celles où, hypothétiquement, doit s'affirmer la liberté sur nos actions extérieures. Or, ce fait ne paraît pas même discutable. Il est de toute évidence que dans nos initiatives les plus matérielles, dans le déplacement de nos membres, nous découvrons les traces d'impulsions qui ne peuvent corres-

pondre qu'à nos idées supérieures, par exemple, à nos convictions personnelles en matière morale. Il n'y a donc plus à y insister : le monisme paralléliste ne peut plus nous barrer le chemin ; si la volonté est libre, l'homme normal doit l'être au même titre.

Ces rapides considérations nous permettent de négliger désormais la liberté d'exécution. Un seul point doit nous intéresser : En face du principe de causalité, et même en raison de ce principe, doit-on reconnaître le « pouvoir autodéterminateur » de la volonté?

P. De Munnynck.

(A suivre.)

III.

LES CARACTÈRES

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE.

La première année de la Revue Néo-Scolastique de Philosophie (1894) *est depuis longtemps épuisée et on en a demandé la réimpression à maintes reprises. Nous reproduisons ici, en supplément de texte, une étude sur* « Les caractères de la philosophie moderne », *publiée, en 1894 (t. I, pp. 102-111), par M. Léon De Lantsheere. Dans sa précédente livraison (1912, p. 563), la* Revue *a consacré une notice nécrologique à l'auteur. En reproduisant les pages ci-dessous, elle accomplit un pieux devoir envers un de ses fondateurs et un de ses amis fidèles.*

Avec Descartes commence une nouvelle période de l'histoire de la philosophie. Nous allons essayer de déterminer les traits qui la distinguent de la philosophie du moyen âge, afin de mettre en relief, par le contraste, l'originalité propre et les tendances particulières de cette évolution de l'esprit humain.

Est-il nécessaire de le remarquer ? Ces mots : *philosophie moderne*, ne se doivent point entendre en un sens absolu.

Le nombre des hypothèses et, par conséquent, des systèmes philosophiques n'est pas indéfini. D'autre part, la complexité des questions à résoudre est si grande qu'aucun système n'a jamais pu, d'une manière définitive, s'assurer

le monopole de l'évidence et de l'autorité. Il en résulte que, dans le cours de l'histoire, les conceptions mortes ressuscitent et reparaissent par une sorte de métempsycose idéale. Il en résulte aussi que chaque mouvement de la pensée ramène au jour un certain nombre de théories que l'on croyait oubliées à jamais. Il n'est rien de neuf sous le soleil, pas plus en philosophie qu'en toute autre matière, et l'on pourrait former, avec ce que nous ont laissé les sages de la Grèce et de l'Inde, un répertoire philosophique, pour chacun des systèmes éclos depuis trois siècles. Aussi, ce qui différencie les époques est moins la diversité foncière des idées, que la diversité des hommes qui les conçoivent et l'ordre dans lequel ils les conçoivent. C'est une opposition historique, presque autant qu'une opposition philosophique.

Il faut se garder ici de deux opinions extrêmes, l'une, qui consiste à voir dans la philosophie nouvelle une création quasi-miraculeuse, née au milieu des prodiges, sans relation ni parenté avec ce qui l'a précédée ; l'autre, qui consiste à lui refuser toute originalité et à la considérer comme une reproduction inexplicable d'erreurs anciennes, favorisée par une défaillance subite de l'humanité.

La vérité est que certains traits sont communs à toutes les tentatives nouvelles, et les séparent assez nettement des synthèses antérieures. Ce ne sont, si l'on veut, que des tendances, des courants d'idées, des habitudes d'esprit. Il n'importe : ces faits ont leur logique, leur raison d'être ; ils sont caractéristiques et universels. Et cela suffit pour permettre à l'historien d'établir une ligne de démarcation, et pour l'autoriser à commencer un chapitre nouveau de son histoire.

*
* *

Quels sont ces caractères distinctifs ?

Le premier — ceci a été remarqué bien des fois — est la séparation de la philosophie et de la religion.

Saint Thomas et toute l'Ecole avaient formulé d'une manière très claire les rapports de ces deux ordres de connaissances. Ils donnaient la primauté à la religion, tout en maintenant la distinction entre la théologie et la philosophie. Comme source de connaissance, la révélation nous enseigne des vérités surnaturelles, dont elle seule est dépositaire, et des vérités naturelles, qui sont aussi du domaine de la philosophie. Comme sciences, la théologie et la philosophie ont des principes, des preuves, des méthodes qui leur sont propres ; elles forment deux genres différents. D'autre part, ces deux sources de connaissance ont leur unité en Dieu ; elles ne peuvent se contredire. Dans la pratique, cette théorie donnait au philosophe un guide sûr et lui permettait de contrôler ses doctrines à la pierre de touche de la révélation.

Rien de semblable dans la philosophie moderne : le premier triomphe qu'elle a fêté a été son affranchissement de la servitude théologique. Les sarcasmes et les plaisanteries sur le dicton célèbre : *philosophia theologiae ancilla* ont plu dès le commencement et se répètent tous les jours encore. La philosophie, dit-on, est devenue majeure et n'a plus besoin de tutelle ; elle marche à l'aventure, risquant de se perdre, mais librement et sans entraves.

Cette opposition, d'ailleurs, a pris des formes diverses. A l'origine, c'était la théorie des deux vérités. On en peut voir un reflet chez Descartes, qui mettait à part les vérités religieuses pour douter de tout le reste. Plus tard, quand la discipline intellectuelle de l'Eglise se fut affaiblie, le sens ou le sentiment religieux servit de barrière aux philosophes ; mais en fait, chacun d'eux plaçait cette barrière où il lui plaisait. Kant reléguait la religion dans la philosophie pratique, tout en niant ses fondements dans la raison pure. Et à lui se rattachent les théories contemporaines des néo-Kantiens, de F. A. Lange et de quelques positivistes, qui ne donnent à la religion d'autre valeur que celle d'un poème subjectif, *subjective Dichtung*. D'autres doctrines résolurent

le problème d'une manière plus radicale, en supprimant tout à fait la religion : tels, les systèmes des matérialistes et de certains pessimistes comme Schopenhauer. D'autres, enfin, retournèrent la situation respective des deux disciplines au profit de la philosophie. Ici c'est la philosophie qui crée et régente la religion. Presque tous les systèmes idéalistes et panthéistes ont souscrit à cette thèse.

Bref — et ceci est le point commun de ces théories diverses — on refusa de reconnaître à la religion une autorité sur la philosophie.

*
* *

On ne s'en tint pas là. L'esprit nouveau, impatient de toute tutelle, s'empressa de nier les titres de la tradition philosophique comme il avait contesté ceux de la tradition religieuse. Descartes conçut le projet hardi de recommencer l'histoire de la pensée et de rebâtir à lui seul la philosophie, en se passant de tout ce qui avait été fait avant lui. Ses imitateurs furent légion, parce que l'esprit du temps conspirait en ce sens. On ne saurait refuser, certes, au philosophe le droit de scruter avec sa raison propre les bases mêmes de ses connaissances, et je ne pense pas qu'un maître du moyen âge eût refusé ce droit au moindre de ses disciples. Ce qui est neuf, c'est la défiance des philosophes modernes à l'égard des anciens et la confiance superbe qu'ils ont en leurs forces personnelles. De là plusieurs conséquences : *Chacun reconstruit la philosophie sur d'autres bases, car on ne croit qu'à son sentiment et l'on se persuade facilement de l'erreur d'autrui. Chacun édifie un système complet, car la philosophie est une et ne saurait être appuyée sur les idées d'autrui en aucune de ses parties. Chacun pousse ses idées jusqu'aux déductions extrêmes, car on tient pour vrais les principes que l'on a trouvés soi-même et pour nuls ceux qu'affirment les autres.*

Les exemples de ces tendances sont nombreux. Voici

Descartes qui, de son propre aveu, laisse de côté tout ce que les autres hommes ont pensé avant lui et cherche dans sa propre conscience, avec ses lumières personnelles, la base de la philosophie. Son système embrasse une theodicée, une morale, une philosophie de la nature, une psychologie dont les principes dominants, c'est-à-dire le mécanisme et le dualisme absolu sont aux antipodes de la philosophie du moyen âge. Conséquent jusqu'à l'extrême, il refuse aux animaux tout principe de vie spécial pour en faire de purs automates, et l'on connaît le mot d'un de ses sectateurs, qui, donnant un coup de pied à une chienne pleine, répondit aux reproches qui lui étaient faits: «Quoi donc? les animaux ne sentent rien. »

Spinoza s'empare d'une idée de Descartes, la développe à sa manière et en tire un système de panthéisme où Dieu se manifeste dans le monde par deux attributs irréductibles entre eux, l'esprit et la matière.

Leibnitz est peut-être le seul qui ait attaché du prix à la tradition philosophique. Aussi cherche-t-il moins à élaborer un tableau général de l'univers qu'à perfectionner, dans certaines de leurs parties, les idées et les théories antérieures. Mais ses disciples ne l'imitent point et Wolff, plus entreprenant, plus imbu de la tendance moderne, fait de la monadologie un système coordonné et dogmatique, qui enthousiasme les contemporains.

Kant espère devenir le Copernic de la pensée. Métaphysique, morale, théodicée, esthétique sont transformées une fois de plus. Et après lui, Fichte, Schelling, Hegel bâtissent ces gigantesques édifices qui sont restés les types caractéristiques des grandes conceptions *a priori* sur l'homme et sur les choses, éblouissantes comme un feu d'artifice, attachantes comme un poème, fragiles comme un château de cartes. A peine élevées, elles s'écroulent pour être reprises aussitôt après par quelque disciple entreprenant. Et dans l'ombre, se font entendre les ricanements et les sarcasmes de Schopenhauer, inconnu, humilié de son obscurité, plein

de mépris pour les philosophes officiels. Or, rapprochement étrange, le système de ce terrible railleur est lui aussi, comme tous les systèmes contemporains, une grande synthèse subjective, fondée sur une idée originale, poussée à son tour jusqu'aux limites extrêmes. Nous pouvons en dire autant de la philosophie de l'inconscient de E. von Hartmann, et de tant d'autres œuvres moins célèbres, qui encombrent les bibliothèques et naissent tous les jours encore avec une extraordinaire fécondité !

Il en est résulté un état d'esprit assez particulier et qui est, je pense, unique dans l'histoire. *La philosophie a cessé d'être une œuvre de vérité pour devenir surtout une œuvre d'imagination.* Ce qu'y cherchent les contemporains, c'est moins une explication réelle des choses qu'une épopée intellectuelle, une sorte de drame de l'esprit, un *poème subjectif.* On a relégué la philosophie dans le domaine où l'on avait déjà relégué la religion, et l'on a chargé la science de la tâche que la philosophie remplissait autrefois. La perspicacité, la subtilité, l'aptitude à construire de vastes ensembles, voilà les qualités que l'on apprécie chez un fondateur de système. Quant au système lui-même, il n'est guère qu'un accessoire, un bibelot, bon à mettre dans une collection de curiosités, à côté « d'une idée platonicienne bien conservée et d'un bel exemplaire d'une entéléchie d'Aristote », pour rappeler un mot de H. Lotze. En d'autres termes, la philosophie a perdu son caractère scientifique pour revêtir un caractère esthétique.

*
* *

En même temps, par un retour assez singulier, la philosophie naturelle se modelait de plus en plus sur la science, jusqu'à se confondre avec elle. De là le succès de cette explication du monde par le mécanisme, c'est-à-dire par le mouvement de la matière dans l'espace, avec exclusion de toute finalité immanente.

Le moyen âge concevait les corps naturels, élémentaires ou mixtes, comme constitués à l'état de substances distinctes, par la matière et la forme. Tout corps avait une *nature* propre, c'est-à-dire un principe essentiel et particulier d'activité. Celui-ci se résolvait en puissances réelles, actives ou passives, sources d'activités ou de passivités réellement distinctes de la nature et spécifiées par leur objet. La nature de l'être était la direction unique qui donnait à cet être son unité et sa finalité et le faisait coopérer, avec une tendance immanente, à la finalité générale de l'univers. Chaque être était lui-même un principe agissant, dont le mouvement local n'était qu'une des manifestations, mais qui en comportait bien d'autres, réunies sous le nom général de transformations et de changements qualitatifs. Le monde n'était pas un atelier ténébreux, silencieux et glacial où des monades identiques s'éparpillent en fusées incessantes et toujours répétées. On admettait une pluralité de changements, une pluralité de qualités réelles. Et, parmi ces dernières, on rangeait les qualités sensibles, auxquelles on attribuait ainsi un fondement objectif, indépendant de la sensibilité de l'homme ou des animaux.

Nous aurons à examiner quelles causes amenèrent le revirement soudain des idées en cette matière. Ce qui est certain, c'est que, dès l'aurore de la philosophie nouvelle, la conception antique fut ruinée de fond en comble. Descartes — et, à sa suite, presque tous les modernes — n'admit plus l'objectivité des qualités sensibles et les remplaça par de pures vibrations d'éléments semblables entre eux, qui font naître en nous des apparences diverses. Il supprima de même toutes les qualités réelles que l'on reconnaissait aux corps naturels, tous les principes internes d'activité dont on les douait, et, finalement, attribua au mouvement local de particules, identiques entre elles, les transformations que nous voyons s'accomplir sous nos yeux. Du coup, la finalité immanente des êtres disparaissait pour

faire place à une finalité purement extérieure ou transcendante.

D'ailleurs, la finalité de la nature ne préoccupa guère les novateurs. Ce qu'ils cherchaient avant tout, c'était l'*explication du comment des choses par un mécanisme matériel, et non pas l'explication du pourquoi des choses par un principe philosophique*. En même temps disparaissait la différence substantielle des corps naturels, pour faire place à une composition dans laquelle, seuls, les éléments quantitatifs variaient. Ces éléments quantitatifs se prêtaient admirablement au calcul, et les lois du mouvement local, jointes à celui-ci, permettaient de déduire d'une manière presque automatique des conséquences fort éloignées. La conception nouvelle emprunta une partie de son prodigieux succès et l'autorité dont elle jouit encore aujourd'hui, aux merveilleux progrès de la mécanique analytique et du calcul infinitésimal, et on lui attribua l'exactitude et la rigueur des mathématiques pures.

A cet égard, l'opposition est complète ; et bien que des voix autorisées aient fait ressortir parfois combien cette méthode est trompeuse, bien que des physiciens éminents commencent à s'apercevoir de son imperfection, le mécanisme domine encore les doctrines contemporaines, et l'on regarde les prétendues qualités occultes et les causes finales des anciens comme des hypothèses indignes d'examen.

*
* *

Cette théorie du mécanisme de l'univers devait fatalement engendrer l'idée d'une évolution continue du monde.

Il ne s'agit pas ici de l'évolution darwinienne ou spencérienne, mais de cette idée générale que tout se fait par des changements infiniment petits, et qu'ainsi, les choses se transforment sans l'intervention d'un principe de différenciation autre que ces modifications infinitésimales.

L'idée de la continuité a été introduite dans la philo-

sophie par Leibnitz qui l'avait appliquée avec génie en inventant le calcul différentiel. C'est à cette idée notamment que se rattache le concept, nouveau en psychologie, des perceptions subconscientes ou inconscientes. Les monades forment, elles aussi, une série continue et infinie dont chaque terme ne diffère du précédent et du suivant que d'une façon évanouissante. Seulement, dans la conception de Leibnitz, chaque monade formait une espèce à part, totalement différente des autres monades, indépendante et intransformable. Supposez maintenant comme établi que les qualités sensibles doivent uniquement leur origine à des états vibratoires dont la rapidité, l'amplitude ou la forme seule sont distinctes ; supposez que les corps matériels ne sont que des agrégats de corpuscules disposés d'une manière variable dans l'espace ; joignez à ces idées celle de la continuité, et vous en arriverez à concevoir le monde comme un vaste écoulement de formes passagères, insensiblement transformées dans le passé et se transformant insensiblement dans le présent.

Ces idées se retrouvent plus ou moins accentuées dans la plupart des systèmes contemporains. L'univers est conçu comme un absolu qui se développe dans le temps et l'espace ; que cet absolu soit d'ailleurs une pure idée, comme chez presque tous les panthéistes ; une volonté, comme chez Schopenhauer ; ou bien la matière, comme chez les matérialistes. Encore une fois, c'est là une tendance générale, non pas un trait universel ; certains systèmes repoussent cette conception, mais au fond, elle constitue le type, le modèle d'après lequel se sont établies les grandes constructions synthétiques.

*
* *

Il est encore un trait que nous devons faire ressortir : la prédominance des recherches sur l'origine de la connais-

sance, ou mieux, l'importance que la philosophie moderne accorde à la critique de la connaissance.

On s'explique facilement d'où ce besoin est né. Il paraît difficile d'admettre, que l'esprit humain ait erré jusqu'à l'avènement des idées nouvelles. Et pourtant il faut donner une raison de cet aveuglement. Le plus simple est d'imaginer que les anciens n'ont pas examiné avec soin les bases mêmes de la connaissance, et qu'ils en ont méconnu les limites. Comment pouvait-on affirmer autrefois comme certaines des choses que nous jugeons aujourd'hui fausses, si ce n'est parce que l'on a manqué de méthode et qu'on n'a pas reconnu le vrai critérium et les vraies conditions de la certitude ? Aussi toute période marquante de la philosophie nouvelle commence-t-elle par une revision de la faculté de connaître. C'est ainsi que Descartes entreprit de résoudre, à l'aide du doute, la question qui le tourmentait, en présence des incohérences de la Scolastique du XVIIe siècle. C'est ainsi que Kant reprit le même problème, lorsque le mouvement d'idées issu de la philosophie cartésienne eut abouti, en la personne de Wolff, à un dogmatisme qu'il jugeait dangereux. Ainsi encore les déceptions, qui naquirent après la chute des grands systèmes idéalistes, ramenèrent les esprits aux principes de Kant, combinés avec les découvertes récentes de la physiologie et de la psycho-physique.

Cette évolution quasi-circulaire est des plus curieuses et tout à fait propre à la philosophie nouvelle. Le moyen âge n'a pas ignoré les investigations de ce genre et la querelle des Réalistes et des Nominalistes demeure un épisode marquant de son histoire. La philosophie grecque — témoins Aristote et Platon — se préoccupa en ses plus beaux jours des mêmes recherches. Ce qui est particulier à notre époque, c'est qu'elle parcourt une espèce de cycle fermé. Il trouve son point de départ dans une critique de la connaissance et son point d'achèvement dans une métaphysique dogmatique fondée sur cette critique. Puis, le cycle recommence,

une nouvelle critique de la connaissance paraît nécessaire et le dogmatisme renaît à sa suite, pour céder la place, encore une fois, à une critique plus récente.

*
* *

Tels sont, résumés brièvement, les traits les plus saillants qui nous frappent lorsque nous passons de l'étude de la philosophie scolastique à l'étude de la philosophie moderne.

On le voit, l'opposition est tranchée. Et il nous reste, dès lors, à nous demander dans quel esprit nous devons aborder l'examen de ces doctrines et quelles dispositions nous devons y apporter.

Je les résume en ces mots : *la bonne foi intellectuelle.*

Aucune qualité n'est plus rare, encore que tous s'imaginent la posséder, et peut-être parce que tous se l'imaginent. Nous attachons tant de prix à ce que nous pensons être le vrai ; nous nous identifions tellement avec nos idées qu'il devient fort difficile de nous détacher de nos préoccupations personnelles et de nous abstraire de nos opinions propres, lorsque nous avons à juger celles des autres, fussent-ils d'éminents penseurs et de célèbres philosophes. Il y a là, certes, un hommage indirect rendu à la puissance de la vérité, mais que souvent cet hommage est aveugle et maladroit ! Car, au fond, c'est moins à la vérité pure qu'à notre *vérité à nous* que s'adressent notre culte et notre admiration.

Je n'aurais garde de me faire l'apôtre du scepticisme ; je veux montrer seulement que, comme toutes les vertus, la bonne foi intellectuelle n'est pas un don naturel et spontané, mais un trésor acquis au prix de l'effort de notre libre volonté. C'est chose facile de montrer les points faibles d'un système. C'est chose difficile de nous convaincre que nos systèmes ont peut-être aussi leurs points faibles et de nous en souvenir, lorsque nous analysons nos idées pour les comparer à celles d'autrui. Or, la recherche

philosophique n'est pas une joute, un combat singulier, où celui-là est proclamé vainqueur qui a le mieux paré les coups de ses adversaires. C'est une œuvre d'édification à laquelle chacun doit apporter sa pierre, quitte à l'abandonner sans regret si d'autres en apportent une plus solide et mieux taillée. Armons-nous donc de l'humilité nécessaire pour reconnaître que nos pierres ne sont pas toujours et en tous cas les meilleures. A ce prix seulement notre critique sera sérieuse et définitive.

Mais il faut aller plus loin. Ce n'est pas assez de reconnaître, avec une loyauté pleinement consciente, la supériorité d'autrui. Il faut apporter la même loyauté dans l'examen des erreurs que nous ne manquerons pas de rencontrer ; il faut reconstituer et faire revivre les idées de nos prédécesseurs avec l'esprit qui les animait, il faut les rattacher entre elles dans l'ordre qu'ils suivaient eux-mêmes et ne pas supposer, *a priori*, puérilement et vainement, que leurs théories ne sont que des suites de paralogismes construits en dépit des règles de la logique et du bon sens élémentaire. De pareilles tentatives portent en elles-mêmes leur punition.

Disons-nous que les créateurs de théories originales sont toujours des esprits supérieurs à quelque point de vue, et que les hommes éminents qui s'appellent Descartes, Spinoza, Kant, Hégel, Schopenhauer ne sont pas des écoliers inintelligents, encore qu'ils aient erré. Attribuons-leur quelques-unes des qualités que nous nous reconnaissons tous si volontiers : l'amour de la logique, la loyauté de l'esprit ; supposons chez eux quelque trace de ce bon sens et de ce sentiment du ridicule qu'on leur oppose si facilement ; persuadons-nous enfin, que l'amour ardent et désintéressé de la vérité n'est pas notre apanage de droit divin, et que, dans d'autres poitrines, des cœurs meilleurs peut-être que les nôtres, ont battu avec la même ardeur et le même désintéressement.

Je ne demande à personne de pactiser avec l'erreur ou

de la défendre : j'indique simplement la seule méthode qui conduit à la connaissance complète de la vérité philosophique et historique. Réduite à ses termes les plus simples, elle consiste en ceci : n'admettre point que des hommes supérieurs aient affirmé une chose, même fausse, sans quelque raison d'apparence valable ; chercher à réduire au minimum les contradictions et les sophismes que nous croirons trouver dans le développement de leurs idées.

Soyons tranquilles d'ailleurs et consolés d'avance, si nous aimons à découvrir les défaillances et les faiblesses. Nous en rencontrerons assez sur notre chemin. Pour moi, c'est avec un sentiment de regret profond que je contemple cette longue série de systèmes, fruits de tant de travaux et de tant de recherches, témoignage de tant de finesse et de subtilité d'esprit, devenus aujourd'hui inutiles et stériles dans beaucoup de leurs parties. Et je pense avec tristesse à ce que fût devenue la philosophie, si, depuis Descartes, ces grandes intelligences avaient employé leur génie à creuser plus avant et plus profond le sillon qu'avait tracé le moyen âge, à la suite d'Aristote. Ni l'ardeur, ni l'âpreté au travail, ni la pénétration, ni l'originalité, rien de tout cela ne leur a manqué. Un déplorable malentendu a détourné irrévocablement leurs yeux des voies anciennes. Ils ont voulu construire à nouveau un édifice, dont l'ordonnance et la beauté leur était cachée par des végétations parasitaires ; et, préoccupés de leurs recherches, trop confiants dans leurs découvertes, ils ont perdu le sens de la tradition philosophique, et n'ont pas su examiner les vérités d'autrefois avec la bonne foi intellectuelle que je demande pour leurs propres idées. Que leur exemple nous soit une leçon ! Autant que nous-mêmes, la philosophie profitera d'une étude vraiment impartiale et dépourvue de préjugés, car ce n'est pas seulement la mémoire de grands hommes, ou notre éducation, mais l'intérêt de la science elle-même que compromettraient notre légèreté ou notre mauvaise foi.

IV.

ROGER BACON

ET

LA COMPOSITION DES TROIS « OPUS ».

En tête du catalogue des écrits de Roger Bacon, qu'il a essayé de dresser, A. G. Little rappelle, avec raison, le mot de l'ancien bibliographe anglais Leland : « On rassemblerait plus aisément les oracles de la Sybille que les titres des ouvrages de Roger Bacon » [1]). Les critiques et les historiens qui se sont occupés de Bacon, n'ont pas cherché à expliquer les causes de l'état chaotique dans lequel se présente à nous son héritage littéraire. Le problème a pourtant son importance et, mieux compris sinon résolu, il garderait les érudits de fâcheuses méprises. Cherchant à projeter quelque lumière, dans les pages qui suivent, sur la question encore obscure de la composition des trois *Opus*, il ne nous paraît pas superflu de signaler ici les causes qui rendent si difficile une classification des écrits de Roger Bacon,

Une première cause, la principale, c'est l'état du savoir de notre philosophe. Bacon n'est pas arrivé à se faire une idée nette de la classification des sciences et de leur vrai rapport de dépendance les unes des autres [2]). Pareillement il ne saisit pas suffisamment l'objet propre, c'est-à-dire

[1]) *Roger Bacon's works*, en appendice à la publication de H. Rashdal, *Fratris Rogeri Bacon Compendium studii Theologiae*, Alberdoniae, 1911 (Vol. III de la British Society of Franciscan studies), p. 71.

[2]) Si nitamur separare scientias ab invicem non possumus discere theologiam. Bridges, *The Opus majus*, I, p. 34.

l'objet formel, comme on parlait alors, de chaque science ; ni les divisions logiques qui s'imposent en traitant de chacune d'elles [1]). La conséquence est que Bacon ne se tient presque jamais dans un sujet déterminé. Les questions se succèdent d'une façon inattendue et sont souvent reliées entre elles par des procédés arbitraires ou artificiels. Quand Bacon traite une matière, il ne l'épuise presque jamais faute d'idées directrices. Par contre, il y ramène une foule de questions plus ou moins étrangères, et il est inévitable, par ce procédé, qu'il ne puisse arriver à la fin. De là, le fait que la plupart de ses écrits sont demeurés inachevés ; et que les titres ne peuvent qu'en être vagues, les sujets étant mal déterminés et les contenus n'étant pas homogènes. D'ailleurs Bacon manque fréquemment d'idées cohérentes et systématiques [2]), et les contradictions ne semblent pas frapper son esprit [3]).

[1]) On n'est pas peu étonné d'entendre Bacon faire l'énumération des parties de sa *Métaphysique*. Voici la dix-septième et dernière : Decimo septimo, quod uni tantum debet fieri revelatio ; et quod iste debet esse mediator Dei et hominum, et vicarius Dei in terra, cui subjiciatur totum genus humanum, et cui credere debet sine contradictione, quando probatum fuit certitudinaliter quod iste sit talis ut modo assignatum est ; et est legislator et summus sacerdos qui in temporalibus et spiritualibus habet plenitudinem potestatis tanquam Deus humanus, ut dicit Avicenna in decimo Metaphysicae, quem licet adorare post Deum. Bridges, II, pp. 227-228. Steele, qui s'est interrogé sur le contenu probable de la métaphysique de Bacon, aurait trouvé la réponse adéquate à l'endroit que nous avons cité. *Metaphysica fratris Rogeri*, London, s. d., p. IV.

[2]) C'est un écueil que n'évitent pas plusieurs critiques lorsqu'ils veulent trouver chez Bacon une doctrine systématique, qui souvent n'existe pas. Prenons un exemple. Dans l'*Opus majus*, son ouvrage le plus soigné, Bacon déclare que Dieu crée le monde nécessairement : produxit mundum *necessario* (Bridges, II, p. 379). La conséquence immédiate, c'est que Dieu ne peut pas ne pas créer le monde et qu'il le crée ab aeterno. Cela n'empêche pas Bacon d'employer les pages qui suivent à établir que Dieu a créé le monde dans le temps, ce qui est une contradiction. Il ne voit pas davantage que si Dieu produit le monde nécessairement, il ne peut être l'œuvre de sa volonté libre, qui ne connaît pas de nécessité, mais de sa nature, et alors il n'y a plus création, mais émanation au sens néoplatonicien. Après cela on peut ne pas attacher grande importance aux affirmations secondaires de Bacon, à savoir que Dieu a créé le monde au mois d'octobre et non au mois de mars ; qu'Aristote enseigne la création, et que même les vieilles femmes comprennent que le monde ne peut pas être éternel. Steele, *Metaphysica*, pp. 10-11. Ailleurs il semble accepter que la matière quoique créée est éternelle. Duhem, *Un fragment*, pp. 192-193.

[3]) Comparez, par exemple, ces deux jugements pris à peu de distance

L'état d'âme de Bacon n'a fait que renforcer la lacune signalée dans son état intellectuel. Bacon est irascible, mécontent de tout et de tous, et écrit dans la fièvre. Dans de pareilles dispositions la lucidité d'esprit et le calme nécessaire à la réflexion et aux recherches sont difficilement obtenus. De là non seulement ses jugements exagérés ou erronés sur les doctrines et sur les hommes de son temps, mais encore ce manque d'ordre et de proportions dans sa manière de composer et d'écrire.

Les circonstances dans lesquelles Bacon rédigea la partie la plus importante de ses écrits, ne firent qu'acroître des dispositions déjà fâcheuses. Quand, en 1266, Clément IV demanda à Roger l'œuvre importante dont il l'avait entretenu jadis, le philosophe dut déclarer qu'il s'agissait d'ouvrages à faire et non d'ouvrages exécutés. Il se mit alors à l'œuvre dans l'inquiétude et une hâte fébrile. Avec son désir de faire grand, pour justifier l'estime qu'il avait de lui-même, il s'attaqua à tous les sujets à la fois, ne se rendant pas compte que les grandes œuvres de l'esprit ne s'improvisent pas. Et sur le chantier où il construisit finalement *l'Opus majus*, il a laissé une quantité invraisemblable de matériaux, à moitie ouvrés, et qui n'ont jamais pris place dans des œuvres définitives [1]).

Telles sont, nous semble-t-il, les causes de ce que Duhem

l'un de l'autre dans l'*Opus majus*. « Ab istis [les prophètes et les justes de l'Ancien Testament] enim sequentes philosophi philosophiae principium et originem habuerunt, et scripserunt artium et scientiarum principia et secreta, quia in scriptis eorum nihil falsum, nihil reprobandum invenitur, sed a sapientibus approbatum. Bridges, I, p. 46. Voy. aussi, III, p. 54. — Philosophia infidelium est penitus nociva, et nihil valet secundum se considerata, nam philosophia secundum se ducit ad caecitatem infernalem, et ideo oportet quod secundum se sit tenebrae et caligo ». Bridges, I, p. 64.

[1]) On peut voir Bacon lui-même expliquer son travail de retouches et d'additions dans l'*Opus tertium* : « Et quia haec difficillima sunt, cogitavi quod in aliquo Operum haec notarem. Sed in Primo [Opere] et Secundo, aut *non multum cogitavi* de eis, ut excitarer ad scribendum, aut *propter quantitatem* Operum libenter omisi, et propter hoc quod *multum in illis festinavi* ». Brewer, *Opera hactenus inedita*, p. 199. Voy. aussi Duhem, *Un fragment inédit*, p. 179.

appelle « le besoin de reprendre continuellement les mêmes ouvrages qui caractérise le génie de Bacon » [1]).

Lorsque Bacon, aux premiers mois de 1268, envoya finalement l'*Opus majus* à Clément IV, en l'accompagnant d'une lettre-préface, il s'expliqua, pour justifier son retard, sur sa manière de composer ses écrits. L'information est précieuse et il faut la retenir, parce que la présente étude en sera, d'une certaine manière, la justification. « Ayant conscience de mon insuffisance, dit Bacon au pape, je n'écris rien de difficile sans arriver à une quatrième et une cinquième copie avant d'obtenir ce que je veux » [2]). Il ne faudrait pas croire toutefois qu'il s'agit ici d'un sujet déterminé que Bacon retouche et met au net quatre ou cinq fois avant d'obtenir la perfection. Non, Bacon ne retouche ainsi, d'ordinaire, ni son style, ni son sujet. Il aborde une matière sans avoir de plan précis ; il y rattache artificiellement d'autres sujets ; et quand il voit le peu de cohérence de l'ensemble, et surtout qu'il n'y a pas de raison de finir, il commence une autre matière sur nouveaux frais. Cependant comme il est possédé par un certain nombre d'idées dominantes, elles reviennent un peu partout ; et quand quelques morceaux lui paraissent former une certaine unité, il les transporte, de toutes pièces, de l'un dans l'autre de ses écrits.

*
* *

L'activité littéraire de Bacon a surtout été intensive de 1266 à 1268, c'est-à-dire lorsqu'il s'employa à mettre par écrit pour Clément IV le fruit de son savoir et les idées qui lui étaient particulièrement chères. On considère les trois *Opus*, l'Opus majus, l'Opus minus et l'Opus tertium, comme représentant la partie principale de cette activité.

[1]) Duhem P., *Un fragment inédit de l'Opus tertium*, p. 35.
[2]) The English Historical Review, XII (1897), p. 501.

Mais le problème de la composition de ces ouvrages est resté très obscur ; et il est présentement, l'ayant toujours été d'ailleurs, engagé dans une fausse voie qui égare la critique des personnes qui ont à toucher à cette matière. Sans vouloir chercher à résoudre tous les points de détail que soulève ce problème, nous voudrions pourtant pouvoir en dire assez pour mettre en meilleure lumière la question principale et faciliter, par le fait même, la solution de questions plus secondaires que d'autres pourront se poser après nous.

Signalons, tout d'abord, l'état dans lequel se trouve la publication de ce que l'on est convenu d'appeler les trois *Opus*.

L'Opus majus, de beaucoup l'ouvrage le plus important par l'étendue de son contenu, fut édité à Londres en 1733, par Samuel Jebb [1]). Cette édition fut reproduite à Venise, en 1750, par des religieux franciscains [2]). En 1848, une étude sur l'Opus tertium [3]) conduisit Victor Cousin à reconnaître que l'Opus majus devait contenir une septième et dernière partie sur la morale, et qui manquait à l'édition de Jebb [4]). Dix ans plus tard, Ingram trouvait cette septième partie inconnue dans un manuscrit de Dublin, et donnait communication de sa découverte à l'Académie royale de cette ville [5]). Cousin, qui le premier avait été mis sur la voie de l'existence de la septième partie de l'Opus

[1]) *Fratris Rogeri Bacon, ordinis minorum, Opus majus ad Clementem IV*, nunc primum edidit Sam. Jebb, Londini, 1733, in-fol.

[2]) *Fratris Rogeri Bacon, ordinis minorum. Opus majus, ad Clementem IV, pontificem maximum*, primum a S. Jebb m. d., Londini editum 1733, nunc vero diligenter recusum, Venetiis, 1750, in-fol. Précédé d'un *Prologus galeatus*.

[3]) Journal des Savants, 1848, pp. 129-138, 222-236, 290-307, 459-472. Ce travail est réédité dans *Fragments philosophiques. Philosophie du moyen âge*, Paris, 1865 (5e édit.), pp. 218-296. Nous citons d'après ce dernier ouvrage.

[4]) Cousin, *Fragments philosophiques*, p. 292.

[5]) *Proceedings of the royal Irish Academie*, Dublin, VII (1858), et *On the Opus majus of Roger Bacon* by John Kells Ingram, Dublin, 1858, 8 pp.

majus, nantit aussitôt le public français de cette trouvaille [1]). En 1897, Bridges a donné une nouvelle édition de l'Opus majus, qui contient la septième partie, mais incomplète de la fin, selon son éditeur [2]). Il a ajouté, trois ans plus tard, un volume à son édition, qui renferme les trois premières parties de l'Opus majus en un nouvel état, plus des corrections et des notes additionnelles pour tout l'ouvrage [3]). Au moment où Bridges donnait son édition, Dom Gasquet découvrait, dans un manuscrit de la bibliothèque vaticane, un fragment inconnu de l'Opus majus, et il le publiait en indiquant qu'il le considérait comme la préface [4]).

En 1859, Brewer faisait paraître trois ouvrages inédits, mais à l'état fragmentaire, de Roger Bacon [5]) ; et parmi eux l'Opus minus, le plus incomplet de tous [6]). Deux années après, Charles publiait sa monographie de Roger Bacon [7]), et y donnait, à son tour, une analyse et des extraits de l'Opus minus. Charles n'a pas connu et, par suite, n'a pas utilisé l'édition de Brewer. Ces deux auteurs ont travaillé sur le seul manuscrit connu de l'Opus minus [8]); et l'on peut voir, par les fragments reproduits par Charles, combien leur lecture, surtout celle de Brewer, laisse à désirer. L'Opus minus n'existe qu'en un seul manuscrit et est très incomplet.

L'Opus tertium a surtout été connu depuis que Victor Cousin en publia une analyse avec des extraits, en 1848 [9]).

[1]) Journal des Savants, 1859, pp. 717-729. Réédité dans *Fragments philosophiques*, pp. 297-310.

[2]) Bridges, J. H., *The « Opus » majus of Roger Bacon*, Oxford, 1897, 2 vol. in-3° ; voy. t. I, p. XI.

[3]) Même titre. Supplementary volume : containing — revised text of first three parts ; corrections ; emendations ; and additional notes, Oxford, 1900.

[4]) F. A. Gasquet, *An unpublished fragment of a work of Roger Bacon*, dans The English Historical Review, XII (1897), pp. 494-517.

[5]) Brewer, J. S., *Fr. Rogeri Bacon opera hactenus inedita*, London, 1859.

[6]) Brewer, pp. 313-389.

[7]) Charles E., *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines d'après les textes inédits*. Paris, 1861.

[8]) Oxford, Bodl. Digby, 218.

[9]) Journal des Savants, 1848 ; *Fragments de philosophie*.

Charles compléta plus tard, à son tour, l'information de Cousin [1]). Mais ce fut Brewer qui donna finalement une édition de l'écrit que l'on considère comme incomplet de la fin [2]). Récemment Duhem a mis la main sur une portion jusque-là inconnue de l'Opus tertium, et l'a éditée avec une introduction critique [3]). Enfin, Little vient de découvrir un nouveau manuscrit de l'Opus tertium, qui correspond au fragment de Duhem, mais contient, en plus, au commencement cinq pages et demie. Toutefois la partie qui, dans Duhem, porte le titre : *De motibus corporum celestium*, manque dans le manuscrit signalé par Little [4]).

Quelques autres compositions de Bacon semblent se rattacher, plus ou moins immédiatement, aux trois Opus. Nous omettons de les signaler ici, parce que nous en dirons un mot plus avant.

Tel est présentement l'état de publication de la matière de l'Opus majus, de l'Opus minus et de l'Opus tertium.

*
* *

Les éditeurs de ces écrits et les historiens qui ont traité de Roger Bacon n'ont pas senti le besoin de soulever de problèmes de fond sur ces trois ouvrages, si l'on excepte celui de leur contenu probable dans leur état primitif. Personne, à ma connaissance, n'a émis le moindre doute sur la composition intégrale des trois *Opus* par Bacon. Et cependant, avant de s'interroger sur le contenu de ces écrits, faudrait-il encore savoir si leur composition n'est pas restée inachevée.

Les auteurs qui, de près ou de loin, ont traité de la

[1]) Roger Bacon, pp. 358-397.
[2]) *Opera hactenus inedita*, pp. 3-310.
[3]) Duhem, P., *Un fragment inédit de l'Opus tertium de Roger Bacon précédé d'une étude sur ce fragment*, Quaracchi, 1909.
[4]) Little, A. G., *The Missing Part of Roger Bacon's Opus Tertium.* — The English Historical Review, XXVII (1912), pp. 318-321. Le ms. en question est le n° 39 du Winchester College.

composition des trois *Opus* s'entendent universellement à admettre les points suivants, sans les approfondir d'ailleurs, tant la question leur paraît manifeste.

La composition des trois *Opus* est due à la demande de Clément IV, adressée à Roger Bacon et datée du 22 juin 1266. Ces écrits ont été rédigés en dépendance les uns des autres, ainsi que leur titre respectif l'indique dès l'abord ; mais surtout parce que l'Opus minus renvoie très expressément à l'Opus majus, et l'Opus tertium aux deux précédents et expose assez en détail la nature de leur rapport. Les trois Opus ont donc été rédigés l'un après l'autre, ou s'ils l'ont été en partie simultanément, c'est l'Opus majus qui a été achevé le premier. L'Opus majus et l'Opus tertium portant dans leur texte l'année 1267 comme date à laquelle l'auteur écrit, on en conclut qu'ils ont été achevés cette même année, ainsi que l'Opus minus dont la composition tombe entre celle des deux autres. Comme enfin il semble avéré que l'Opus majus a été expédié à Clément IV avant les deux autres, puisque ces derniers se donnent comme des résumés et des suppléments de l'Opus majus, il faut placer l'achèvement de l'Opus majus assez tôt en 1267, pour réserver, pendant cette même année, le temps nécessaire à la composition de l'Opus minus et de l'Opus tertium.

Malgré la vraisemblance de l'ensemble de cette conception, à raison des données positives qui paraissent la fonder, la lecture des écrits de Bacon, celle surtout de l'Opus tertium, m'avait toujours rendue suspecte une solution aussi simpliste, et qui ne demeurait claire qu'en l'absence d'une analyse un peu attentive. Il serait superflu de dire ici les causes de mes doutes, en présence de la solution que je crois pouvoir tenter de ce problème ; mais pour ne signaler qu'un point, il m'avait paru tout à fait invraisemblable que Bacon eût pu envoyer successivement au pape trois écrits, où, malgré les différences des parties principales, on trouvait entre eux des rédactions communes littérales pour des morceaux importants. Le fait devenait d'ailleurs encore

plus inexplicable après la publication de la lettre-préface à l'Opus majus, découverte par Dom Gasquet, car elle venait ajouter des répétitions nouvelles aux répétitions déjà connues.

Nous croyons qu'après la publication de l'épître dédicatoire à l'Opus majus on peut reprendre toute cette question sur une base nouvelle et arriver à des solutions plus satisfaisantes. Voici, pour les mettre immédiatement en parallèle avec les opinions traditionnelles déjà exposées, quels seront les principaux résultats de nos recherches sur la question des rapports de composition des trois *Opus*.

L'Opus majus, contrairement à ce que l'on a pensé, n'a pas été écrit, ou pour parler plus exactement n'a pas été achevé avant les Opus minus et tertium, mais après. Il n'a été fini qu'au commencement de l'année 1268, et envoyé alors, et seul, avec la lettre-préface au pape Clément IV. L'Opus minus et l'Opus tertium, entrepris par Bacon en vue de fournir au pape des résumés et des suppléments à l'Opus majus, n'ont pas été expédiés ; bien plus ils n'ont jamais été achevés. Ils sont devenus, de fait, des matériaux desquels Bacon a tiré, soit littéralement, soit autrement, une partie de sa lettre-préface à l'Opus majus et quelques autres matériaux incorporés à l'Opus majus lui-même. La composition de l'Opus minus et de l'Opus tertium ne va pas au delà de 1267 [1]).

*
* *

La question particulière qui commande tout le problème critique de la composition des trois Opus, est la détermination de la date de la lettre-préface à l'Opus majus.

En éditant cet écrit, Dom Gasquet n'a pas soulevé cette question. Cependant, comme il admet que les trois Opus

[1]) Nous avions sommairement indiqué ces conclusions dans *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle*. Louvain, Première Partie (1911), p. 47, note.

ont été adressés à Clément IV, en 1267, et que l'Opus majus a été expédié le premier, il s'ensuit virtuellement, dans sa pensée, que la lettre dédicatoire est de cette même année. Gasquet a limité sa brève étude à la question principale : établir que le document par lui retrouvé est bien la lettre-préface, envoyée par Bacon au pape avec l'Opus majus [1]). Bridges et Little ne se sont pas ralliés à cette conclusion. Ils inclinent à voir dans le document découvert par Gasquet un fragment de l'Opus minus [2]). La solution de Gasquet me paraît incontestablement exacte. On peut toutefois lui donner une plus forte démonstration, mais la date de 1267 ne doit pas être maintenue. Etablissons donc le temps de la composition de la lettre-préface à l'Opus majus, c'est le point de départ de toute la question.

Dans cet écrit Bacon parle au pape du jeune Jean, porteur de son ouvrage et dont il fait depuis plusieurs années l'éducation scientifique. Il y a sept ans, dit-il, qu'il le connaît et qu'il est instruit sous sa direction [3]). Dans l'Opus tertium (fragment de Brewer), Bacon parle encore beaucoup plus au long de ce jeune phénomène de savoir. C'est toujours lui qui doit porter au pape les écrits de son maître. Mais parlant ici du temps écoulé depuis qu'il s'occupe de l'instruction de Jean, Bacon déclare qu'il y a de cela cinq ou six ans [4]). Cette manière approximative de parler chez Bacon ne signifie pas, sans doute, qu'il ignore cette durée à une année près, mais bien qu'il y a entre cinq et six ans. Plus tard, en effet, dans sa lettre-préface, il dira d'une façon ferme, et à deux reprises, ainsi que nous l'avons vu, qu'il y a sept ans. On pourrait donc adopter, avec une

[1]) The English Historical Review, 1897, pp. 494-497.
[2]) Bridges, *The « Opus » majus*, III, p. 162 ; Little, *Roger Bacon's Works*, p. 85.
[3]) Nec vidi eum nisi Parisius a 7 annis. — Hic adolescens meo consilio instructus est a 7 annis. Engl. Hist. Rev., p. 506.
[4]) Adolescentem quem a quinque vel sex annis feci instrui. *Opera*, p. 61.

approximation suffisante, la moyenne d'une année et demie comme laps de temps écoulé entre la rédaction des deux passages parallèles de l'Opus tertium et de la lettre-préface à l'Opus majus. En tout cas il y a plus d'une année [1]). Ainsi donc la lettre-préface a été écrite un an et quelque chose après le passage en question de l'Opus tertium.

La lettre-préface à l'Opus majus ne porte pas de date directe, mais nous pouvons déterminer assez approximativement celle de l'Opus tertium, et par elle celle de la lettre-préface écrite une bonne année après.

En trois endroits de l'Opus tertium, Bacon déclare qu'on est en l'année 1267 [2]). Dans un de ces passages, on voit même qu'on est après le 9 avril, et il semblerait, sans qu'on puisse cependant rigoureusement l'établir, qu'on est avant Pâques de cette même année, c'est-à-dire avant le 17 avril [3]). Comme ces dates tombent toutes en un même endroit du traité, et assez avant, on peut placer la rédaction du commencement de l'écrit, là même où il est fait mention de Jean, au début de 1267 ou à la fin de 1266 [4]). Si donc la

[1]) On obtient cette même donnée de cinq à six ans dans le même passage de l'*Opus tertium*. Bacon dit de Jean : quamvis juvenis sit viginti annorum aut viginti et unius ad plus (p. 62). Et un peu plus loin parlant de l'âge qu'avait Jean quand il a commencé à s'occuper de lui : Cum enim hic juvenculus quindecim annorum venit ad me (p. 63). Jean est donc resté de cinq à six ans sous la direction de Bacon quant ce dernier écrit le passage en question de l'*Opus tertium*.

[2]) Brewer, *Opera hactenus inedita*, pp. 278, 289, 290.

[3]) Pone casum in hoc anno MCCLXVII. Nam non solum media conjunctio solis et lunae in hoc anno fuit sexto kalendas aprilis [27 mars] super B. litteram, sed prima accensio lunae et visio primae lunae. Ergo luna fuit quarta decima quinto idus aprilis [9 avril] super A. litteram ; et quarta decima luna est terminus Paschae, ac dominica sequens est dies Paschae : quare in B. littera sequente, scilicet in crastino, videlicet quarto idus aprilis [10 avril], *debet* esse dies Paschae secundum veritatem. *Loc. cit.*, p. 278. — Le mot *debet* semble indiquer que l'on n'est pas encore à Pâques. Bacon pourrait néanmoins parler au présent dans ce passage, alors qu'on serait après Pâques, sa pensée visant ici une question de droit plus qu'une question de fait.

[4]) Bacon n'ayant pas commencé sa rédaction des trois opus avant le mois d'août 1266 (les lettres pontificales du 22 juin ne lui sont pas arrivées avant la fin de juillet), lors même qu'il aurait mené de front la rédaction des trois opus, l'*Opus tertium*, qui suppose en partie du moins, les deux autres, n'a guère pu être commencé avant la fin de 1266 ou le début de 1267.

lettre-préface à l'Opus majus est écrite une année et plus après, cela nous reporte dans les premiers mois de 1268.

On peut d'ailleurs aboutir au même résultat par un autre procédé.

L'Opus majus lui-même nous fournit la preuve qu'il n'a pas été achevé avant le commencement de 1268. Or, la lettre-préface par laquelle Bacon présente son œuvre au pape et dans laquelle il en fait l'analyse détaillée, étant écrite après l'achèvement de l'Opus majus, ne peut être que de 1268.

Tout d'abord on peut laisser de côté les dates fermes que l'on rencontre dans l'Opus majus. L'année 1267 qui y paraît à plusieurs reprises, comme temps de la composition [1]), est due à ce que la question relative à la réforme du calendrier a été transportée de toutes pièces de l'Opus tertium, où elle se trouvait originairement, dans l'Opus majus ; et c'est dans cette question qu'on trouve, à trois reprises, la date de 1267, ainsi que nous l'avons dit, pour déterminer le temps de composition de l'Opus tertium. On était d'ailleurs encore en 1267 quand Bacon a fait cette transposition, puisque dans les pages de l'Opus majus qui précèdent le traité de la réforme du calendrier on est en 1267, comme nous allons le dire.

Deux passages de l'Opus majus sont particulièrement utiles pour déterminer la date d'achèvement de cet ouvrage. Dans la Quarta Pars (Judicia astronomica) de l'Opus majus, Bacon nous apprend qu'on est pendant l'année 665 de l'hégire, et qu'il y a douze ans accomplis que les Tartares se sont emparés de Bagdad [2]). Dans la Pars Septima (Moralis philosophia), qui est la dernière, Bacon rappelle les

[1]) Bridges, *The « Opus majus »*, I. pp. 273, 281.

[2]) Et nunc est annus Arabum sexcentesimus sexagesimus quintus a tempore Mahometi. — Et jam major pars Saracenorum destructa est per Tartaros, et caput regni quod fuit Baldac, et Caliph qui fuit sicut papa eorum. Jam haec facta sunt XII annis elapsis. Bridges, I, p. 266.

mêmes faits, mais avec une variation dans la date. L'année 665 de l'hégire est maintenant révolue et il y treize ans que Bagdad a été prise [1]). Il y a donc près d'une année écoulée entre la composition des deux passages signalés de l'Opus majus. Mais voyons quelles sont les années de l'ère chrétienne auxquelles correspondent les données de Bacon.

Les deux années mentionnées de l'hégire vont, la première, du 2 octobre 1266 au 21 septembre 1267, et la seconde, du 22 septembre 1267 au 9 septembre 1268. Comme la partie principale de ces deux années tombe respectivement en 1267 et 1268. c'est donc à ces années qu'il faudrait rapporter la composition des deux passages de l'Opus majus ci-dessus indiqués. On peut cependant préciser un peu plus. Le traité de la réforme du calendrier, qui suit immédiatement le premier des passages en question, est composé au mois d'avril 1267, en tout cas pas avant. Le passage qui précède de quelques pages seulement, ne doit pas être antérieur de beaucoup au mois d'avril. Quand donc Bacon parle, dans le second passage, de l'année de l'hégire 665 comme révolue, on est plus ou moins en avant après le 21 septembre 1267 et peut-être au commencement de 1268. Nous allons avoir de cela une nouvelle preuve.

Dans le premier passage ci-dessus désigné, Bacon dit qu'il y a douze ans que les Tartares ont pris Bagdad; dans le second il y a treize ans. Or, Bagdad fut prise par les Tartares le 12 février 1258. Si les données de Bacon étaient exactes, ses douze et treize années nous rapporteraient respectivement à 1270 et 1271, deux dates certainement erronées, puisque non seulement Clément IV mourut le 29 novembre 1268, mais encore parce que les années de

[1]) Et Albumazar in primo libro Conjunctionum dicit quod ad plus non durabit secta illa nisi per 693 annos, et jam transierunt 665. — Ita quod Kaliph qui est loco papae apud eos jam destructus est tredecim annis, et Baldach civitas istius Kaliph capta cum infinita multitudine Saracenorum. Bridges, II, pp. 389-390.

l'hégire et les autres données historiques nous ramènent aux années 1267 et 1268 de l'ère chrétienne. En réalité, Bacon a commis ici une erreur, ou plutôt il a accepté la date controuvée de 1255, qui avait cours en Occident relativement à la prise de Bagdad. Marco Polo, le plus célèbre voyageur du XIIIe siècle en Orient, n'en connaît lui-même pas d'autre [1]). Or, la date de 1255, additionnée des douze et treize ans fournis par Bacon, nous donne effectivement 1267 et 1268. C'est donc au début de 1268 que Bacon écrivait la fin de l'Opus majus.

Mais, on le comprend, un flottement de quelques mois est possible dans le comput que nous avons utilisé. Pris rigoureusement, il nous ferait entrer de plusieurs mois en 1268. Heureusement, Bacon nous fournit lui-même les précisions qui manquent aux considérations qu'on vient de lire. Dans sa lettre-préface à Clément IV, pour lui présenter ce que nous appelons l'Opus majus, Bacon nous donne en racourci l'historique de ses travaux, ainsi que les dates du point de départ et du point d'arrivée. Laissons-lui la parole: « Après que j'eus reçu les lettres pontificales [22 juin 1266] je délibérai très secrètement en moi-même sur ce que je pourrais faire d'agréable pour le Vicaire de Jésus-Christ, et je travaillai de toutes mes forces jusqu'après l'Epiphanie, afin d'envoyer l'ouvrage demandé. J'ai recueilli beaucoup de choses, j'ai fait plusieurs écrits et j'ai constitué plusieurs exemplaires afin d'en obtenir un, qui, dans un examen final, a été mis au point » [2]). L'exemplaire, dans la langue de Bacon et celle du XIIe siècle, c'est un ouvrage achevé, prêt à être mis en vente et en circulation dans le public.

[1]) Bartoli, A., *I viaggi di Marco Polo,* Firenze, 1863, p. 25.

[2]) Postquam autem litteras papales recepi, deliberavi mecum sensu secretissimo quid posset fieri gratum Vicario Ihesu Christi, et omni virtute conabar usque post Epiphaniam Domini quatinus opus postulatum destinarem ; et multa collegi, talia (?) et plura conscripsi, et varia exemplaria formavi ut unum, finali examinatione libratum, obtinerem. Gasquet, p. 501.

On se demande naturellement de quelles fêtes de l'Epiphanie peut vouloir parler Bacon comme le temps vers lequel il a achevé l'ouvrage définitif qu'il envoie au pape. Deux seules années sont possibles, celles de 1267 et de 1268. Nous ne pouvons aller en effet avant le 12 juin 1266, date à laquelle le pape demande à Bacon de lui envoyer ses écrits, ni après le 29 novembre 1268, date de la mort de Clément IV. Mais il ne peut s'agir que de l'Epiphanie de 1268. Bacon, en effet, n'a reçu l'ordre pontifical que vers la fin de juillet 1266, et il n'a pu exécuter dans l'espace de cinq mois tout le travail des Opus et les autres écrits qui s'y rapportent, alors surtout qu'il s'excuse de son retard à raison des embarras multiples, des démarches à faire et du découragement qui lui a fait abandonner et reprendre son travail plusieurs fois [1]).

D'ailleurs nous savons que le travail de Bacon, l'exemplaire de l'Opus majus qu'il annonce au pape, n'était pas achevé à l'Epiphanie (6 janvier) de 1267, puisque l'auteur y travaille, d'un endroit à un autre, à une année de distance, et l'ouvrage n'a été commencé que dans la seconde moitié de 1266. Pareillement nous avons vu plus haut Bacon écrire après le 9 avril 1267 le premier fragment de l'Opus tertium (Brewer) et l'on verra aussi plus loin que le second fragment (Duhem) a été composé après le premier. Or, l'Opus minus et l'Opus tertium font partie de ces travaux préparatoires dont parle Bacon et qui ont été abandonnés par lui en cours de composition, pour aboutir à la seule publication de l'Opus majus. On trouvera de cela la preuve plus loin.

Enfin, toute la discussion de dates, que nous avons fournie plus haut, exclut que l'Opus majus ait déjà été fini aux environs de l'Epiphanie de 1267. C'est donc après l'Epiphanie, c'est-à-dire pendant le mois de janvier de 1268, que le travail définitif de Bacon a été achevé.

[1]) Centies opus inceptum cogitavi negligere. Brewer, *Opera*, p. 15.

Lorsque Roger eut mis la dernière main à l'Opus majus qui cessa, comme nous le verrons plus loin, de porter ce titre, il composa la lettre-préface qui devait accompagner son envoi. Comme l'exécution de l'ordre de Clément IV avait tardé un an et demi à s'accomplir, Bacon dut hâter la rédaction de sa lettre-préface, pour laquelle il utilisa d'ailleurs des matériaux déjà élaborés. Ce travail put être achevé avant la fin de février.

Nous avons démontré plus haut la postériorité de la lettre-préface à la composition de l'Opus majus. L'indication même, dans cette lettre, que l'Opus majus a été achevé après les fêtes de l'Epiphanie de 1268 témoigne de la rédaction postérieure de ce document, ainsi que l'analyse détaillée qu'y fait Bacon de l'ouvrage qu'il envoie au Souverain Pontife.

Cette démonstration, d'ailleurs, de la postériorité de la lettre-préface à toute la littérature des trois Opus, pourrait s'établir avec la même évidence, en comparant son contenu avec les écrits qui l'ont précédée. Nous n'avons pas l'intention d'entreprendre ce travail de détail, inutile au but que nous poursuivons. Nous trouverons d'ailleurs dans la suite plusieurs exemples qui suffiront à cette nouvelle forme de démonstration, et nous rappellerons alors leur portée pour la conclusion que nous ne faisons que signaler ici.

Tous ces éléments d'information étant considérés, on peut conclure que l'Opus majus a été achevé pendant le mois de janvier 1268. La lettre-préface, dont divers éléments étaient déjà élaborés, a été finalement rédigée aussitôt après, sans doute en février. Jean a pu partir pour l'Italie en mars et Clément IV recevoir l'envoi de Bacon en avril. Ces dernières précisions, toutefois, ne doivent s'entendre qu'à un ou deux mois près.

On pourrait soulever immédiatement un doute en entendant les critiques déclarer que l'Opus majus, dans les éditions et les manuscrits que nous possédons, est inachevé

dans la septième et dernière partie [1]). En présence de la mort de Clément IV, arrivée le 29 novembre 1268, Bacon n'aurait-il pas renoncé à terminer même l'Opus majus, puisque désormais, avec la disparition du pape, ses projets étaient sans objet ? Nous avons vu le contraire. D'abord, parce que la lettre-préface analyse exactement le contenu de la dernière partie de l'Opus majus, consacré à la morale [2]) ; ensuite, parce que la date d'achèvement permettait largement de faire l'envoi avant la mort du pape ; enfin et surtout, parce que, dans un écrit, composé quelques années plus tard, très probablement en 1272, Bacon assure qu'il a effectivement envoyé des écrits à Clément IV [3]). Nous verrons d'ailleurs que l'Opus majus n'est pas aussi défectueux qu'on l'a pensé. C'est pourquoi nous tenons pour établi que l'Opus majus a été achevé en janvier 1268, expédié au pape et reçu par lui au printemps de la même année.

P. Mandonnet, O. P.

(A suivre).

[1]) Bridges, *The Opus majus*, I, p. XI : The seventh part of the *Opus majus* is for the first time printed in this edition. Unfortunately it is not complete.

[2]) Engl. Hist. Rev., pp. 509-511.

[3]) On lit en effet dans le *Compendium studii Philosophiae*, composé vers 1272 : Haec [les témoignages des philosophes sur le dogme chrétien] autem sub compendio collegi et misi domino Clementi apostolicae recordationis, sicut multa alia ; quia hoc mihi efficaciter praeceperat et districte. Brewer, *Opera*, p. 424.

V.

« L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE » ET LA PHILOSOPHIE DE WILLIAM JAMES [1]).

Le 26 août 1910 mourait aux Etats-Unis, dans sa résidence de Chocorna (New-Hampshire), le philosophe William James et, devant cette noble physionomie de savant figée dans la mort, respectueusement, les philosophes de toute école et de toute nation venaient déposer un hommage ému et sympathique.

Il tenait de son père le goût pour l'analyse des phénomènes qui constituent la vie intérieure, et du Suédois Swedenborg — dont son père avait été le disciple — une orientation vers le mysticisme. Il avait étudié les sciences à l'université d'Harvard, y avait pris le grade de docteur en médecine, puis y avait été attaché en qualité d'assistant d'abord, ensuite de professeur. Pendant neuf ans il y enseigna la physiologie et l'anatomie. Mais il était trop soucieux de l'observation et de l'explication des faits de la vie intime pour s'absorber dans la physiologie et l'anatomie. La psychologie devait être son vrai domaine, le champ d'études où il devait laisser la marque de sa puissante personnalité. En 1889 il passait, toujours à Harvard, de l'enseignement de la physiologie à l'enseignement de la psychologie. Heureux mortel dont toute la vie s'enferme dans l'enceinte d'une même université !

Ses études de physiologie l'avaient amené à constater chez l'être vivant des réactions d'ordre divers : les unes mécaniques, les autres marquées d'un caractère de spontanéité. Cette spontanéité s'explique

1) Ouvrages et articles spécialement consultés : William James, *L'expérience religieuse*, traduit par Frank Abauzit, 2e édition. Paris et Genève, 1908. — Léon Noël, *William James* (Revue Néo-Scolastique, février 1911). — E. Boutroux, *William James* (Revue de métaphysique et de morale, novembre 1910). — André Chaumeix, *William James* (Revue des Deux-Mondes, 15 octobre 1910). — L. Roure, *William James* (Etudes, 20 octobre 1910). — Georges Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*. Paris, Gabalda, 1909. — Clodius Piat, *Insuffisance des philosophies de l'intuition*. Paris, Plon-Nourrit, 1908. — D. Mercier, *Psychologie; Critériologie*.

par la connaissance et l'appétition, connaissance et appétition qui, chez l'homme notamment, sont perçues par une conscience ; comme telles, elles échappent aux procédés d'observation de la physiologie ; dès lors apparaît la nécessité de recherches d'un autre ordre, recherches relevant de l'observation interne, ou introspectives : de là la psychologie. Contre tous ceux qui, à la suite de Comte, prétendaient exclure du domaine scientifique tout autre moyen d'investigation que l'observation externe, James revendiquait bien haut les droits de l'introspection.

Psychologue, James n'avait garde cependant de répudier la physiologie : l'aspect physiologique des phénomènes psychologiques demeurait à ses yeux d'une grande importance (témoin sa théorie des émotions), les expérimentations psycho-physiologiques l'intéressaient vivement, mais la physiologie était pour lui impuissante à expliquer les phénomènes psychologiques.

Si l'introspection est l'instrument propre aux recherches psychologiques, quelle sera la méthode qui conviendra aux études introspectives ? Les idées de James sont sur ce point très personnelles, mais non à l'abri de tout reproche. Il ne veut point que la psychologie se borne à distinguer des images de diverses catégories pour chercher ensuite les modalités suivant lesquelles elles se combinent : c'est là la méthode de l'école associationniste, principalement représentée par les psychologues anglais, méthode de découpage artificiel, selon James, qui aboutit à un atomisme psychologique. D'autre part, les entités abstraites lui répugnent ; il n'a cure de rattacher les phénomènes psychiques à une substance spirituelle qui ne tombe pas, en elle-même, sous les prises de l'observation interne ou externe et il cède à des préjugés antiscolastiques extrêmement regrettables chez une intelligence si haute et si ouverte. La conscience apparaît à James comme un flux continuel de courants multiples et changeants qui se compénètrent, et c'est cette multiplicité et cette mobilité que James prétend saisir dans sa réalité. Le philosophe français Bergson, que James ne connaîtra cependant que plus tard, présente avec lui sous ce rapport d'étroites affinités. Bergson, en effet, professe que la connaissance intellectuelle n'est pas adéquate au réel. Les données immédiates de la conscience sont, selon lui, essentiellement continues et mouvantes, tandis que nos concepts sont discontinus et fixes ; c'est pour satisfaire à nos besoins pratiques que l'entendement compose ces concepts que la science définit et classe. James répugne à définir, à classer, à cataloguer, tant il craint de sacrifier l'aspect vivant et mouvant des phénomènes de conscience. Méthode, enseignement, publication, forme, tout

d'ailleurs, se tient et s'apparente chez lui. Rien du méditatif solitaire. Il n'étudie pas à la manière d'un Spinoza ou d'un Descartes, enfermés dans leur chambre muette, mais dans sa villa de Harvard, construction en bois, de style colonial, établie parmi les gazons et les arbres, garnie de livres de haut en bas, ouverte à toute heure du jour aux visiteurs. Quand il professe, il jette dans sa parole sa pensée en travail : ce n'est pas un docteur qui dogmatise, mais un savant qui cause. Ses livres sont le prolongement de son enseignement : quand on le lit, on croit l'entendre. Il emploie, autant que possible, la langue de tout le monde, ayant en horreur le langage d'initiés. Il aime le trait pittoresque, il recourt volontiers à l'anecdote personnelle, au détail actuel ; il ne se refuse pas plus à citer un roman ou une pièce de théâtre qu'un livre de science : d'où l'impression de profonde sincérité, de vie communicative, d'abandon, qui se dégage de ses écrits, mais de là aussi un certain laisser-aller, un manque de synthèse, de coordination, de clarté et de précision dans l'exposé, une absence complète de cette ordonnance si précieuse en matière de science et si chère à juste titre au public français.

En 1897, James était chargé d'une conférence sur l'immortalité de l'âme. Il traita le sujet d'après sa méthode habituelle. Quelle est, dit-il, la grande objection moderne contre l'immortalité de l'âme ? C'est que la pensée est fonction du cerveau. Mais « fonction » ne signifie pas nécessairement rapport de « cause à effet ». Dans une foule de cas, nous voyons que la fonction d'un organe est, non la production, mais la transmission. La lentille transmet la lumière mais ne la produit pas. N'en est-il pas de même en ce qui concerne le cerveau et la pensée ? La physiologie, livrée à ses seules ressources, ne peut rien nous apprendre à ce sujet. D'autre part, la vie psychique, morale, religieuse, nous révèle une multitude de faits qui démontrent que ces modalités de la vie débordent les facultés matérielles de notre cerveau : ainsi raisonnait James. Et il choisissait ses exemples de préférence — en cela, selon nous, il avait tort — parmi les faits extraordinaires et mystérieux : conversions, directions providentielles en réponse à une prière, prémonition, guérison instantanée, vision au moment de la mort, etc. Il négligeait la preuve classique de l'immortalité de l'âme par le caractère abstrait de nos actes de pensée.

En 1901 et 1902, James fut appelé à faire des conférences à l'université d'Edimbourg. Il y traita de la psychologie religieuse. Ces conférences, publiées sous le titre de « *Variétés de l'expérience religieuse* », traduites en plusieurs langues, eurent un retentisse-

ment considérable. En 1907, James publiait son « *Pragmatisme* », en 1909, son « *Univers pluralistique* ».

L'essence de l'enseignement psychologique de James fut livrée au grand public dans ses « *Principes de psychologie* », condensés plus tard dans un « *Précis de psychologie* ».

*
* *

C'est à son ouvrage traduit en français sous le titre « L'expérience religieuse » que nous voudrions nous arrêter maintenant.

Le grand succès de cet ouvrage tient, ainsi qu'on l'a bien fait remarquer, à deux causes : la première réside dans l'actualité universelle que présente la question religieuse. C'est un fait évident et reconnu que, dans tous les milieux intellectuels, les préoccupations religieuses sont aujourd'hui au premier plan. La seconde cause de succès tient à la manière dont le problème religieux était posé, traité et résolu dans l'ouvrage de James.

Parmi tous les phénomènes psychologiques, les phénomènes religieux avaient particulièrement fixé l'attention du philosophe américain. S'agissait-il de les étudier dans leur existence, James entendait bien le faire suivant son habitude par la méthode d'observation. Cette méthode, dont l'usage était parfaitement légitime, employée par nombre de psychologues de nos jours, tels Sabatier, Wundt, Granville, Stanley Hall, Starbuck, Leuba, était bien appropriée à la mentalité contemporaine très soucieuse de faits.

S'agissait-il d'expliquer ces phénomènes dans leur genèse, la méthode d'observation gardait tous ses droits, mais, arrivée à un certain point, elle ouvrait sur un vaste domaine obscur où la psychologie contemporaine a cherché à se frayer des voies avec Spencer, Wundt, Pierre Janet, Bergson, et dénommé « le domaine du subconscient ».

Un compatriote de James, Myers, s'était rendu célèbre par l'importance qu'il avait donnée au « subconscient » et James devait s'inspirer de ses travaux. Le subconscient, aussi appelé « conscience subliminale » s'entend de tout ce que l'on situe entre le conscient et l'inconscient ; c'est-à-dire d'éléments psychologiques qui ne sont pas encore ou ne sont plus dans la conscience claire, mais ne sont pas non plus dans l'inconscient ; ils sont dans une sorte de pénombre, s'organisant en synthèse, formant comme une personnalité secondaire, que l'avenir verra peut-être faire invasion, brusquement ou lentement, dans le champ de la conscience claire. L'importance que James donnait à cette théorie fort en vogue, dans son

explication de la genèse des phénomènes religieux, était de nature à accroître le succès de son ouvrage.

Enfin étudier l'existence et la genèse des phénomènes religieux ne suffit pas ; il faut les apprécier. Les jugements d'existence ne peuvent suffire dans un domaine où ce dont il s'agit c'est du gouvernement même de la conduite humaine ; il faut ici en arriver à des jugements de valeur. Les phénomènes religieux existent ; que valent-ils ? James envisageait franchement, loyalement, la question. Il la résolvait en pragmatiste. Qu'est-ce à dire ? Il y a pragmatisme et pragmatisme. En général le pragmatisme (du mot grec πρᾶγμα = sanction) tend à confirmer ou à infirmer une théorie par l'examen de ses résultats pratiques ; pris dans ce sens, le pragmatisme a toujours eu droit de cité dans la philosophie traditionnelle. Mais une école contemporaine a donné au mot « pragmatisme » un sens spécial et exclusif ; dans ce sens, pragmatisme désigne une doctrine selon laquelle le seul critère de la vérité ou de la fausseté d'une théorie réside dans les conséquences pratiques de cette théorie. C'est, comme vous le voyez, la répudiation de toute critique rationnelle, de toute philosophie spéculative, le règne de la seule expérience. On peut discuter sur la nuance exacte du pragmatisme de James. Mais à lire les œuvres de James, il semble bien que, suivant lui, la théodicée traditionnelle et d'une façon générale la philosophie spéculative sont périmées ; c'est par l'expérience seule que se révèlent, en matière religieuse comme ailleurs, la vérité et l'erreur ; il ne faut pas dire que l'on connaît Dieu, il faut dire que l'on s'en sert. — James eût peut-être moins accentué son pragmatisme si certains de ses partisans, tels que Dewey et Schiller, ne l'avaient aidé à en faire une solution systématique du problème de la vérité et de l'erreur. Le bruit fait autour des idées pragmatistes, le regrettable attrait qu'elles présentaient pour certaines intelligences, étaient une troisième cause de succès pour le livre de James.

Observation des phénomènes psychologiques religieux, recours à la subconscience, solution pragmatiste du problème de la valeur de la religion : telles sont les trois grandes causes qui ont donné et donnent encore au livre de James une importance considérable : son ouvrage est bien un ouvrage représentatif d'un grand courant intellectuel contemporain. Comme tel, il mérite que l'on s'y arrête et que l'on en fasse un examen attentif. Nous voudrions, dans les pages qui suivent, reprendre le livre à ces trois points de vue.

*
* *

Tout d'abord James s'est proposé d'observer les phénomènes psychologiques religieux. Qu'entend-il exactement par là ? Que devons-nous penser de la manière dont il a réalisé son projet ?

James qui se défie toujours des définitions et des classements — nous l'avons déjà noté — renonce à définir la religion et se borne à délimiter son sujet. Il déclare qu'il ne s'occupera pas des « institutions » religieuses, parmi lesquelles il comprend même les dogmes. Ce sont les impressions, les sentiments, et les actes qualifiés religieux qu'il étudiera, peu importe du reste la couleur de ces impressions, de ces sentiments, de ces actes, qu'ils tiennent de l'amour, de la joie, etc.

James déclare ensuite qu'il se tiendra sur le terrain de la psychologie individuelle : ainsi il s'écarte résolument du domaine exploré par les sociologues qui ne considèrent, eux, que la psychologie collective, et je ne suis pas fâché pour ma part d'entendre une fois de plus proclamer, par la voix autorisée de James, l'importance primordiale de la psychologie individuelle, que certains sociologues — l'école de Durkheim, par exemple — mettent systématiquement à l'arrière-plan.

Enfin James consent à qualifier « religieuse » toute attitude de l'individu à l'égard d'une réalité première à condition qu'elle ait un caractère de gravité et d'adhésion spontanée et joyeuse. On a avec raison fait remarquer le vague et l'arbitraire d'une semblable délimitation. Selon James, la notion d'un Dieu personnel n'est pas absolument nécessaire pour qu'il y ait phénomène religieux (ainsi les conceptions du philosophe américain Emerson, les conceptions bonddhiques auraient un caractère religieux, bien que l'on ne sache pas au juste si elles impliquent ou non la notion d'un Dieu personnel). Mais l'attitude d'un Voltaire et d'un Renan ne sera pas religieuse parce qu'ironique et dépourvue de toute gravité ; l'attitude d'un stoïcien ne sera pas non plus proprement religieuse, parce que le stoïcien ne résiste aux épreuves de la vie qu'à force de tension volontaire et sans consolation. Délimiter ainsi le champ d'application du mot « religieux », c'est trop l'étendre, d'une part, de l'autre, le restreindre à l'excès. Toute conception systématique de l'univers peut donner lieu à une attitude religieuse, si l'on adopte la manière de voir de James — ce qui nous paraît inadmissible — et d'un autre côté, l'absence de toute joie, la nécessité d'une tension continuelle de la volonté ne nous semblent nullement incompatibles avec une attitude vraiment religieuse.

Ces phénomènes qu'il qualifie « religieux », James prétend les

étudier à l'aide de témoignages écrits émanant d'individus vivant d'une vie religieuse intense ; il adopte ainsi une méthode radicalement contraire à celle qui consiste à n'étudier les phénomènes religieux que dans leurs manifestations rudimentaires, par exemple, chez des peuplades sauvages. Les deux points de vue sont légitimes, mais il est heureux que des hommes comme James aient pris à tâche de remettre en honneur le premier parce que le second jouit aujourd'hui d'une vogue exagérée.

James a puisé une abondante documentation dans les biographies et autobiographies des saints que l'Eglise catholique vénère et des personnages illustres du protestantisme. Les exemples auxquels il recourt montrent notamment que le catholicisme n'étouffe pas la spontanéité, que les limites fixées par l'orthodoxie n'empêchent pas les caractères et les intelligences de se développer et de s'exprimer dans des directions et sous des formes infiniment variées.

Mais on reprochera avec raison à James de rechercher de préférence les manifestations de la vie religieuse dans les phénomènes psychiques anormaux : sensibilité exaltée, vie intérieure déchirée de contradictions, mélancolie intense, idées fixes, obsessions, extases, visions, initiatives étranges, activité immodérée, — tendance regrettable, car elle va à rejeter dans l'ombre ce qui devrait être au premier plan : les manifestations normales d'une vie religieuse fondée sur les moyens que la Providence met à la disposition du commun des mortels et qui ont permis à beaucoup de s'élever à la sainteté : je veux dire les directions de l'autorité religieuse générale et particulière, l'accomplissement des devoirs d'état, la prière, l'usage des sacrements, l'exercice des vertus. Le lecteur non averti peut être induit par James à ne voir de caractère religieux que dans les faits extraordinaires, d'autant plus que James, conséquent avec ses principes, n'institue aucune critique rationnelle des phénomènes qu'il relate.

Les manifestations saines et les manifestations extravagantes sont mises par lui sur la même ligne. Bien plus, il rapproche sans critique des phénomènes psychiques anormaux qui n'ont rien de religieux d'autres phénomènes anormaux provoqués par des sentiments d'ordre religieux.

Ainsi vous trouverez rapporté dans son livre le cas d'un protestant célèbre, fondateur des quakers, Georges Fox, qui prétendait avoir reçu de Dieu l'ordre de n'ôter son chapeau devant qui que ce soit, supérieur ou inférieur et qui demeura fidèle à cette prétendue injonction malgré les railleries, les injures, les mauvais traite-

ments [1]). Vous y trouverez, par contre, relatées les mortifications pénibles mais raisonnables d'un autre protestant remarquable, le ministre unitaire Channing [2]). Et de tels faits sont cités par James pêle-mêle, comme s'ils s'équivalaient.

Pour celui qui admet que la vie religieuse doit être gouvernée par la raison comme tous les autres départements de l'activité humaine, il y a cependant une différence profonde entre les faits attribués à Fox et ceux attribués à Channing ; cette différence on doit reprocher à James de n'en pas tenir compte ; pour nous, nous ne pouvons admettre qu'on invoque indistinctement ces faits et d'autres semblables ; car les uns révèlent une mentalité saine, les autres une mentalité déséquilibrée.

De même on s'étonne à bon droit de voir James mêler sans discernement suffisant aux phénomènes proprement religieux des phénomènes qui ne présentent nullement ce caractère : tels ceux qui dérivent de prédispositions physiologiques au pessimisme et à l'optimisme, les changements de vie de buveurs ou de débauchés sans intervention de motifs surnaturels.

Mais, si ces reproches sont fondés, il faut reconnaître que James rend un réel service quand il s'attache à réfuter les préjugés matérialistes courants : tel celui qui fait grief aux mystiques d'employer des expressions empruntées du langage de l'amour terrestre ; comme si, dit James, il n'était pas nécessaire de recourir au langage humain quand on est homme et qu'on veut se faire comprendre des hommes ; — tel encore celui qui consiste à traiter la vie religieuse en chose négligeable parce qu'elle serait la conséquence d'états physiques déterminés, par exemple, de la puberté ; à quoi l'on peut répondre avec James, d'abord que tous les phénomènes intellectuels et sentimentaux d'ordre quelconque dépendent dans une certaine mesure d'états organiques ; ce qui n'enlève rien à leur caractère propre ou à leur valeur. Est-ce qu'il n'y a pas une certaine corrélation entre le développement du goût des sciences, des lettres, de la poésie, de la philosophie et l'accession à la puberté ? Est-ce qu'à cause de cette corrélation l'on prétendra que ces aspirations sont une perversion de l'instinct sexuel ? On pourrait ajouter à l'argumentation de James que la vie religieuse existe déjà, quelquefois très intense, chez l'enfant ; que, d'autre part, elle ne s'épanouit chez l'adolescent que dans la mesure où il maîtrise ses sens. James va plus loin : il n'admet pas que l'on jette systématiquement le discrédit sur certains

1) Voir p. 247.
2) Voir pp. 254, 255.

individus doués d'une vie religieuse intense sous prétexte qu'ils sont névropathes (James entend par là d'une nervosité dépassant la normale). Un tempérament de névropathe n'est pas nécessairement une faiblesse, dit-il ; associé à une intelligence puissante il apparaît souvent chez les fortes individualités agissantes. James va plus loin encore : la génie est bien considéré par certains physiologistes, dit-il, comme le privilège d'un état pathologique ; est-ce que cela enlève quelque valeur aux œuvres du génie ? Appliquons, continue-t-il, le même raisonnement à la sainteté. On objectera que c'est aller trop loin et je le pense : en matière de science et d'art, ainsi que l'a très bien fait remarquer M. Georges Michelet, nous pouvons juger l'œuvre, abstraction faite de son auteur, à condition de recourir pour la juger au critère de l'expérience ou au critère de la raison. En matière religieuse, si nous rejetons le critère de la raison, le critère de l'expérience nous apparaîtra insuffisant. Me déciderai-je aux obligations, aux renoncements que telle doctrine religieuse exige de moi, si je ne suis certain au préalable qu'elle est fondée à les réclamer ?

*
* *

Nous avons rapidement indiqué le fort et le faible de la méthode adoptée par James pour l'observation des phénomènes psychologiques religieux. Le second point que nous nous étions proposé d'envisager est la théorie de la subconscience.

La théorie de la subconscience ou de la conscience subliminale, nous l'avons dit déjà, n'est pas propre à James. Elle se trouve plus ou moins nettement formulée chez un certain nombre de psychologues français, anglais, américains, devanciers ou contemporains de James. C'est à l'américain Myers que James déclare l'avoir empruntée, mais, en l'incorporant à son système, James lui a imprimé un cachet personnel.

Nous avons dit que les théoriciens de la subconscience entendent désigner par ce mot une zone distincte de la conscience claire et de l'inconscience complète ; ils y embrassent tous les phénomènes qui, émergeant du domaine de l'inconscient, se tiennent cependant en deçà du seuil de la conscience proprement dite. Il se forme dans ce champ demi-obscur des associations, des systématisations de sentiments qui, à la faveur de circonstances favorables, feront peut-être un jour irruption dans le champ de la conscience claire et s'y substitueront à d'autres associations et synthèses jusque-là dominantes. Suivant une pittoresque et juste expression de M. G. Michelet, les organisations qui se forment dans la subconscience sont comme

« des acteurs qui attendent dans la coulisse le moment de paraître au grand jour » [1]). L'attention élargit le champ de la conscience claire ; l'émotion, la maladie, la somnolence le restreignent généralement et parfois le réduisent à des proportions extrêmement exiguës mais où peut régner une intense lumière. La coordination qui se forme dans la subconscience est parfois très flottante comme dans le rêve, parfois plus stable comme dans le somnambulisme. Une multitude de phénomènes que l'on a qualifiés d'« automatisme » — phénomènes moteurs, sensoriels, idéatifs : écriture automatique, anesthésie apparente, états hypnotiques, sortes d'extases produites par l'éther, le protoxyde d'azote ; lecture de pensées au contact des mains, indications de la baguette du sourcier, etc.,—s'expliqueraient, au dire de certains, par la conscience subliminale ; des faits de spiritisme y trouveraient aussi un éclaircissement.

Puisque la théorie de la subconscience se vérifie dans la vie normale et dans la vie pathologique, dit James, pourquoi ne se vérifierait-elle pas dans la vie religieuse ? Pourquoi, dit-il, n'y ferions-nous pas appel pour éclairer ce grand phénomène qu'on appelle une conversion ? James se plaît à nous exposer en une analyse très fine et très juste la manière dont s'opère la substitution d'un système de préférences nouveau à un système de préférences ancien, un champ de conscience jusque-là éloigné remplaçant un champ de conscience prochain, substitution subite ou lente, suivant les cas particuliers. James reconnaît d'ailleurs avec une parfaite loyauté que, si l'on peut en général dessiner le processus psychologique de la conversion, on ne peut pour cela rendre compte de toutes les forces particulières qui entrent en jeu dans un cas déterminé et qui, dans une âme où dominait le sentiment de la faiblesse, du désordre et du malheur, font rayonner l'harmonie, la paix, la joie par la connaissance des réalités religieuses.

Pourquoi, dit encore James, la vie subliminale ne nous aiderait-elle pas à comprendre les états mystiques, les extases ? Notons cependant qu'à la différence de beaucoup d'autres psychologues, James ne prétend nullement, en faisant appel à la théorie de la subconscience, écarter l'intervention divine. Bien au contraire. James croyait à l'existence d'un Dieu-Providence dont l'action se ferait sentir en nous et autour de nous. Rien, disait-il, ne nous empêche de croire que nous sommes, par la subconscience, en relation avec le divin ; notre moi conscient ne fait qu'un avec un moi subconscient plus vaste que le premier, par lequel l'homme est en contact — contact

1) Georges Michelet, *ouvr. cit.*, p. 138.

indéfinissable — avec Dieu. Ce moi subconscient, moins absorbé que la conscience claire dans les impressions venues des sens, est plus prédisposé à recevoir les impulsions spirituelles ; James croyait à l'efficacité de la prière. Sans doute, ce n'est pas à la théodicée et à la cosmologie traditionnelles que James se rallie. Entre la conception scolastique et la conception panthéiste il essaie d'imaginer la conception bâtarde et vague d'un univers pluralistique, (conception apparentée à celle de Bergson) où les consciences s'uniraient par degrés, consciences humaines, consciences de groupes, consciences cosmiques hiérarchisées jusqu'à une conscience totale qui serait celle de Dieu. Ainsi, malgré l'imprécision des idées religieuses de James, on peut dire que, chez James, la théorie de la subconscience revêt un caractère religieux.

Que faut-il penser de cette théorie et particulièrement de la forme et du rôle que lui donne James ?

D'abord notons le vague du mot « subconscience » et tâchons de dissiper les confusions auxquelles la théorie de la subconscience donne aisément lieu.

Tout le monde reconnaît qu'il se passe en nous des phénomènes dont nous n'avons nulle conscience — par exemple, nombre de phénomènes appartenant à la vie organique, tandis que d'autres se distinguent par la conscience que nous en avons.

Mais qu'est-ce qui fait le caractère conscient ? Ici les divergences de vues se produisent ; nous devons savoir gré aux partisans du subconscient de s'inscrire en faux contre la théorie qui fait du phénomène conscient l'envers d'un phénomène nerveux, qui voit dans la conscience une simple émergence de la physiologie, comme si cette manière de voir rendait compte de ce qu'il y a de particulier et d'original dans le phénomène conscient, comme si elle expliquait le passage de l'inconscient au conscient. Quant à la question de savoir si nous sommes le sujet de sensations inconscientes, elle est matière à controverse, et ce n'est pas le lieu de la débattre.

Ce que tout le monde admet, c'est qu'il y a dans la conscience des dégradations, c'est-à-dire des parties vivement illuminées et d'autres plongées dans la pénombre, ou, si vous préférez, des courants forts et des courants faibles, et qu'entre ces parties diversement éclairées, entre ces courants d'intensité variée, se font des échanges, des flux et des reflux continuels.

Mais faut-il conclure de ces phénomènes à la multiplicité des consciences, chaque conscience « ne connaissant et n'exécutant que sa partition », suivant l'expression de M. Colsenet, tandis que seule la

conscience du moi dirige l'ensemble et connaît l'harmonie qui en résulte, ou ne faut-il pas plutôt tenir pour l'unité de conscience ?

Il semble que la théorie de la pluralité des consciences a le tort de multiplier sans nécessité les êtres ; une seule conscience, diversement éclairée, composée ainsi de champs divers, paraît suffire à expliquer tous les phénomènes jusqu'ici constatés. Des faits tels que l'écriture automatique, les dédoublements de personnalité s'expliquent parfaitement en supposant une seule conscience.

D'autre part, renoncer à l'unité de conscience, c'est supprimer la possibilité d'unité psychologique, chaque conscience constituant dès lors un être à part donnant lieu à des synthèses qui lui sont propres et qui sont étrangères aux autres consciences du même individu. Sans doute, par suite de troubles organiques ou fonctionnels, ou sous l'influence de suggestions, la notion du moi peut se trouver bouleversée ; il peut y avoir rupture entre les souvenirs du passé et la conscience du présent ; on a étudié de près des cas de dédoublement de la personnalité, successif ou simultané ; mais on a remarqué que, même dans ces cas anormaux, le sentiment du moi subsiste. L'individu, sujet du dédoublement, dit : « J'ai plusieurs personnalités ».

Tous les partisans de la subconscience sont-ils partisans de la multiplicité des consciences ? En est-il ainsi, notamment de James ? Plusieurs l'affirment, d'autres le nient. A quoi tient cette diversité d'opinions, sinon au vague du mot « subconscience » ? Pourquoi dès lors recourir à cette hypothèse confuse, si l'on peut concilier tous les faits constatés avec l'existence dûment établie d'une conscience individuelle ?

Mais le rôle que James attribue à la subconscience en matière religieuse appelle d'autres et plus formelles réserves.

Certes rien n'empêche d'étudier les extases ou les conversions religieuses sous leur aspect psychologique. Mais je ne puis suivre ni approuver James, quand il tend à assimiler des faits profondéments différents : ainsi, d'une part, les intuitions de la mystique catholique et les illuminations et rêves causés par l'éther, la morphine, l'alcool, le chloroforme ou la folie ; d'autre part, les conversions à la religion catholique et les transformations subconscientes quelconques, particulièrement celles qui s'opèrent dans les réveils révivalistes.

Quant aux intuitions enregistrées par la mystique catholique, M. Georges Michelet a parfaitement résumé, me semble-t-il, les trois grandes différences qui les séparent des illuminations précitées ; je me borne à rapporter l'essence de son résumé. Il y a différence

dans la cause : d'un côté l'intuition provient du recueillement, du raisonnement ou de la méditation ; de l'autre, elle est le fruit d'excitations cérébrales déterminées par des substances toxiques : morphine, alcool, éther, etc. Il y a différence dans le mode de connaissance : d'un côté, le champ visuel de l'intelligence s'élargit et la cohérence est parfaite ; de l'autre, le champ visuel de l'intelligence se rétrécit et les images sont incohérentes. Il y a différence dans le mode d'action consécutif : d'un côté, l'intuition mystique cessant, la vie morale de l'individu demeure amplifiée, exhaussée, plus abondante et plus pure ; de l'autre, l'excitation cérébrale évanouie, un état de dépression et d'abrutissement se produit.

Quand on réfléchit à cette triple différence, toute tentative de confusion paraît vaine.

En ce qui concerne les conversions au catholicisme et les faits observés dans les réveils révivalistes et autres circonstances analogues, les différences ne sont pas moins profondes.

Les réveils révivalistes sont des assemblées religieuses, de caractère ordinairement bruyant et tumultueux, assez fréquentes dans certains milieux protestants d'Angleterre et d'Amérique, ayant pour objet la propagation de l'Evangile. Il est habituel que les gens qui y cherchent le salut s'y livrent à toutes sortes de manifestations étranges : les uns gémissent, les autres rient aux éclats, d'autres hurlent, certains se jettent la face contre terre. J'emprunte ces traits à des récits qui figurent dans l'ouvrage même de James [1]).

Entre de tels faits et la plupart des conversions au catholicisme, l'assimilation est impossible. James lui-même reconnaît en certains endroits que les conversions au catholicisme se présentent en général comme des faits isolés, non accompagnés d'ébranlement émotionnel, indépendants des procédés d'excitation en usage dans les révivals, suivis d'effets moraux tout particuliers, tels que réforme de la vie privée, effort vers la pratique de la vertu.

Mais, me dira-t-on peut-être, James ne répudie pas l'interprétation théologique de l'extase et de la conversion ; il croit à l'efficacité de la prière, à l'action de Dieu dans notre vie.

Oui, James est déiste et son déisme n'est pas le déisme incolore et décevant des philosophes du XVIIIe siècle. Mais, tout en rendant hommage aux idées spiritualistes et religieuses de James, on est obligé de faire remarquer d'abord que l'explication surnaturelle par recours à l'intervention divine est présentée par lui, non comme

1) Voir p. 212.

indispensable, mais comme facultative, ensuite que le mélange des faits d'ordre divers rapportés par lui est de nature à créer dans l'esprit des lecteurs une confusion entre les faits que le catholique tient pour naturels et ceux qu'il tient pour surnaturels, enfin que l'hypothèse d'une relation entre Dieu et l'âme par la subconscience est développée par James en des termes tels qu'ils évoquent une sorte de conception panthéiste qu'un philosophe catholique ne pourra jamais admettre : là où nous parlons d'union, James parle d'unité de Dieu et de l'homme.

*
* *

Après avoir traité de l'observation des faits religieux et de la théorie de la subconscience chez James, il me reste à parler de l'appréciation que donne James de la valeur des faits religieux et de la théorie pragmatiste. Ce dernier point est d'une grande importance.

Physiologiste, James est devenu psychologue ; psychologue, il est devenu moraliste et la préoccupation morale a été finalement la dominante de sa vie intellectuelle. A la fois orientée vers l'action et vers le mysticisme, son œuvre est vraiment américaine, ainsi que l'observe M. L. Noël. La question essentielle à ses yeux est donc de savoir comment l'homme doit se conduire. C'est pour répondre à cette question que James a entrepris d'étudier les faits religieux ; mais les observer, chercher à expliquer leur origine et leur genèse ne suffit pas à qui veut faire œuvre de moraliste ; il faut en arriver à les apprécier. Aux jugements d'existence doivent succéder des jugements de valeur. Que vaut donc la religion ? Que valent les doctrines religieuses ?

James répond en pragmatiste, avec Dewey, Schiller, Edouard Le Roy et d'autres : un seul critère de la vérité morale et religieuse existe, comme d'ailleurs de toute vérité, et ce critère est l'expérience, c'est-à-dire, en la matière qui nous occupe, les conséquences pratiques, les fruits de la doctrine.

Quelqu'un m'arrêtera peut-être pour me dire : quoi de plus juste et de plus traditionnel que cette manière de voir ? N'est-ce pas celle-là même qui nous a été enseignée par le Divin maître : aux fruits vous connaîtrez l'arbre ? Précisons la position prise par les pragmatistes et du même coup nous discernerons les raisons pour lesquelles une philosophie rationnelle doit se refuser à les suivre.

De tout temps on a vu dans les effets pratiques, bons ou mauvais, produits par les doctrines, un argument puissant pour ou contre ces doctrines. La philosophie traditionnelle n'a point négligé cet argu-

ment les apologistes chrétiens, depuis les temps de la primitive Eglise jusqu'à nos jours, s'en sont emparés, en ont fait un thème de développement sans cesse renouvelé et avec raison, car combien de conversions sont dues au spectacle des bienfaits moraux que le christianisme a apportés au monde, combien d'hommes que le spectacle de la sainteté a forcés de s'incliner et se sont relevés croyants ! Si donc le pragmatisme s'était contenté de souligner la haute signification de la sainteté et de mettre en relief une fois de plus le parti que l'on pouvait en tirer pour ramener les esprits au christianisme, nous le suivrions sans réserve. Mais ne nous y méprenons pas. Telle n'est pas l'attitude du pragmatisme. Ce à quoi il prétend, c'est à ruiner tout autre critère de certitude que l'expérience, c'est à rejeter comme vaine toute base rationnelle de conviction. Pour les pragmatistes — et James reprend pour son compte leur manière de voir — l'existence de Dieu ne se peut démontrer rationnellement par application du principe de causalité ou de l'idée de finalité ; car l'existence d'une finalité dans le monde est elle-même indémontrable et la notion de causalité est confuse ; à plus forte raison, James conteste-t-il la possibilité de raisonner de façon convaincante sur les attributs de Dieu, attributs métaphysiques ou moraux. On est peiné quand on voit sur quelles pauvres objections une intelligence comme celle de James déclare perdue la cause de la spéculation philosophique. Sans doute l'absence d'une forte culture métaphysique se manifeste ici avec toutes ses regrettables conséquences. Si James avait étudié la démonstration thomiste de l'existence de Dieu, basée avant tout sur la contingence du monde, et sur la distinction de l'acte et de la puissance, de même que la déduction des attributs divins suivant la doctrine scolastique, il ne lui eût pas été possible de tenir pour insignifiantes en cette matière les preuves rationnelles. A défaut du philosophe, il semble que le savant, tout au moins, eût dû reconnaître et proclamer la causalité et la finalité rayonnant partout autour de lui. Que les formes littéraires données par certains écrivains à la démonstration de l'ordre existant dans la nature ne soient plus adaptées à notre mentalité moderne, on peut l'accorder sans déclarer pour cela l'essence de la preuve dépourvue de force. Mais cette distinction, James ne la fait pas et il apparaît prisonnier du pragmatisme.

Si les critères rationnels sont périmés à ses yeux, à quels critères se rapporter pour émettre un jugement sur la valeur de la religion ? La question est inéluctable et James entend bien y fournir une réponse. Sa réponse peut se résumer comme suit.

Avec les pragmatistes tels que Bergson, Sabatier, Schiller et,

dans une certaine mesure Boutroux, James déclare que c'est dans les intuitions sourdes de la subconscience, beaucoup plus que dans les abstractions de la raison, que plongent nos convictions les plus inébranlables ; or les intuitions de la subconscience varient d'individu à individu et par suite les synthèses intuitionnistes sont multiples et divergentes ; un seul critère de la vérité demeure dès lors possible : l'utilité. Dans l'ordre physique, quelle est la condition nécessaire et suffisante pour qu'une idée soit reçue comme vraie ? James répond : qu'elle donne un bon résultat, qu'elle adapte la pensée à une réalité ; sa vérité s'établit par ses effets pratiques. De même doit-il en être dans le domaine moral et religieux : une doctrine sera vraie si elle donne de bons résultats ; ainsi raisonne James.

Il y aurait déjà bien à redire à cette manière de raisonner, en supposant que l'on considère les doctrines morales et religieuses du point de vue pragmatiste ; car l'argumentation confond la conformité au réel et l'action sur le réel. La conformité au réel et l'action sur le réel constituent deux ordres d'idées absolument différents et cependant les pragmatistes tendent à les confondre. Selon eux la vérité d'une doctrine morale et religieuse dépendrait de l'action féconde et heureuse que cette doctrine nous permet d'exercer sur le monde réel, soit en nous, soit autour de nous ; et ainsi, de par son critère, la vérité morale et religieuse s'assimilerait à la vérité telle qu'elle se rencontre dans l'ordre des sciences. Mais la vérité d'une théorie scientifique ne dépend pas de l'action qu'elle nous permet d'exercer sur le monde réel, elle dépend de sa conformité au réel. Qu'est-ce qui fait, sinon la certitude, du moins la probabilité de la théorie de l'attraction universelle, par exemple, sinon que cette théorie explique avec plus de simplicité qu'aucun autre système tous les faits cosmiques constatés ?

Sans d'ailleurs entreprendre ici une critique générale du pragmatisme, je tiens à faire remarquer qu'il aboutit à enlever aux lois scientifiques toute valeur objective. Pour le pragmatiste, les lois scientifiques ne sont que des symboles, des schémas d'autant plus pauvres de réalité qu'ils sont plus généraux ; les pragmatistes répudient les vues de la philosophie traditionnelle qui concilie et harmonise parfaitement le travail d'abstraction dont procède la loi scientifique avec le caractère concret des expériences qui sont la matière première de ce travail d'abstraction, de telle sorte que toute la vérité objective se retrouve essentiellement dans le concept abstrait. Je tiens à faire observer aussi que le pragmatisme en vient

à méconnaître le caractère universel et objectif à la fois de certaines vérités telles que les vérités mathématiques et géométriques.

Mais envisageons spécialement le pragmatisme dans son application aux faits religieux. James ramène ici le critère de l'expérience à trois sous-critères de vérité : l'illumination intérieure, la satisfaction logique, la fécondité pratique. Telles sont, d'après lui, les pierres de touche qui nous permettront de porter des jugements de valeur en matière religieuse.

L'illumination intérieure. James entend par là la certitude qui accompagne et suit les états mystiques, certitude qui baigne dans un sentiment de paix et de clarté intenses. James a certes magnifié en de très belles pages cette paix et cette clarté. Mais quelle valeur probante peut avoir cette illumination intérieure, tout individuelle, pour ceux qui ne l'ont pas éprouvée et qui ne l'expérimenteront jamais ? Ceux-là sont cependant légion !

La satisfaction logique. James entend par là l'accord avec le bon sens, l'absence de contradiction, l'harmonie avec les instincts moraux essentiels. Mais d'abord c'est là un critère dont on ne peut user que grâce à un travail de comparaison, lequel relève du raisonnement, non de l'expérience.

Notons ensuite que comparer ne suffit pas, il faut apprécier. Des doctrines morales et religieuses contradictoires se rencontrent et se heurtent au sein d'une société ; c'est bien le cas de la société contemporaine. Pour déclarer les unes bonnes et les autres mauvaises, le critère de la satisfaction logique est vain si son emploi n'est précédé d'un travail d'appréciation et celui-ci n'est possible que si l'on remonte à des principes philosophiques. Si non, comment établir que telle doctrine doit être approuvée et telle autre condamnée ? Si le critère de la satisfaction logique eût prévalu aux premiers temps du christianisme, ce dernier n'eût-il pas fort risqué d'être sacrifié aux doctrines païennes alors régnantes dans le monde ?

Le troisième critère est la fécondité pratique. Je l'ai dit : il est vrai que les effets pratiques d'une doctrine sont un argument puissant pour ou contre cette doctrine. Mais d'abord n'oublions pas que d'un principe faux certaines conséquences vraies peuvent aussi sortir. « Du vrai il ne peut sortir que le vrai ». — « Du faux, le vrai et le faux peuvent sortir ». Ensuite — et ceci est l'objection essentielle à opposer au pragmatisme quand il prétend s'en rapporter au critère de la fécondité pratique : — on ne peut tirer argument de la nature des fruits d'une doctrine qu'à la condition d'avoir préalablement établi ce qui est bon et ce qui est mauvais en matière de fruits. James n'a pas songé à nier cette vérité évidente. Conséquemment il

a dû poser une règle d'après laquelle la qualité des fruits serait appréciée ; il a dû fixer un étalon qui permettrait de mesurer la valeur des conséquences pratiques issues des doctrines. Et comme il ne pouvait, à peine d'illogisme, remonter à un principe philosophique pour établir cette règle, cet étalon, il a choisi l'utilité sociale. Encore, pour aller jusqu'au bout, eût-il fallu déterminer les éléments constitutifs de l'utilité sociale ! Mais de nouveau, l'indispensable intervention d'un principe philosophique eût alors apparu. Pour échapper à l'étreinte de la philosophie pure, James n'avait qu'une ressource : c'était de donner aux mots « utilité sociale » la signification qui avait ses préférences personnelles ; ainsi, faute de base rationnelle, le critère de la fécondité pratique devient, chez les pragmatistes, tout ce qu'il y a de plus arbitraire, de plus individuel et de moins démontrable : aussi verrez-vous James, après avoir exalté, en des pages d'une éloquence persuasive, la sainteté, classifier les types de sainteté, proposer les uns à l'admiration universelle, désapprouver et même ridiculiser les autres. En Américain qu'il est, épris d'action extérieure, il ne comprend pas les vertus d'un saint Louis de Gonzague et d'une bienheureuse Marguerite-Marie ; il n'aurait probablement pas compris une sainte Lydwine de Schiedam à l'honneur de laquelle Huysmans s'est complu à ciseler une châsse de style merveilleux. James ne peut tenir compte de la valeur surnaturelle — satisfactoire et propitiatoire — que possèdent aux yeux de Dieu les vies faites d'angélique pureté, d'adoration fervente, de mortification cachée. Il ne discerne même pas bien le retentissement social heureux, mais indirect, que peuvent avoir de telles vies chez les générations contemporaines et chez les générations ultérieures. Par contre, James n'aura pas de termes assez expressifs pour louer les grands héros de la charité et de la pauvreté chrétienne, un saint Vincent de Paul, un saint François d'Assise, parce que la forme de leur sainteté répond à sa conception de l'utilité sociale. Il opposera son héros chrétien passionné de dépouillement et de dévouement à l'homme fort mais égoïste qui ramène tout à soi, sacrifie tout au développement de ses propres facultés, à l'homme de proie, suivant son énergique expression, dont Nietzsche a voulu faire un idéal. Et en cela il a raison. Mais si Nietzsche prétendait posséder la vraie notion de l'utilité sociale, s'il soutenait que le sacrifice de la masse humaine à une petite élite de penseurs et d'artistes est la formule du progrès, comment James, de la position extraphilosophique qu'il entend garder, pourrait-il le convaincre d'erreur ?

* * *

Il est temps de conclure.

Intéressante, suggestive, abondante en réflexions justes et précieuses, la conception religieuse de James présente des défectuosités, des incohérences et des lacunes considérables qui tiennent essentiellement de l'esprit pragmatiste dont elle est imbue.

Ces défectuosités, ces incohérences, ces lacunes, nous les avons rapidement indiquées. Il importe d'autant plus de les signaler à l'attention que l'erreur pragmatiste se présente à beaucoup d'esprits comme une doctrine séduisante et spécieuse. Elles prouvent, une fois de plus, la nécessité d'une forte culture philosophique et mettent en relief l'opportunité du mouvement néo-scolastique. Singulier retour des choses d'ici-bas ! C'est chez les philosophes scolastiques — eux que les rationalistes d'antan accusaient d'être les adversaires de la raison, — que se rencontrent aujourd'hui les plus résolus défenseurs des droits de cette même raison contre les entreprises du pragmatisme !

Mais cela ne doit pas nous empêcher de rendre hommage à la noblesse d'âme de James, à l'ampleur, à l'impartialité, à la profondeur de beaucoup de ses vues, aux qualités de fond et de forme de ses œuvres.

Je jouis profondément quand je l'entends ridiculiser l'optimisme borné des fanatiques du progrès moderne [1]). Je jouis quand, au début de son chapitre sur la sainteté, je l'entends proclamer que la longue série d'exemples qui vont défiler montre, à part quelques exceptions, la nature humaine sous son aspect le plus beau, que les plus admirables élans de charité, de confiance et de courage ont été inspirés par un idéal religieux [2]). Je jouis quand je l'entends exalter l'ascétisme chrétien comme un remède au débordement du luxe et à la soif effrénée de jouissance, la pauvreté volontaire et la douceur bienfaisante des saints en opposition à l'amour des richesses et à l'ambition dévergondée qui mènent nombre d'âmes contemporaines, et je recueille avec bonheur sur ses lèvres une conclusion comme celle-ci : « La sainteté est un facteur essentiel du bien-être social. Les grands saints sont des vainqueurs ; les petits sont au moins des avant-coureurs, des hérauts, s'ils ne sont pas eux-mêmes des initiateurs. Soyons donc des saints, si nous le pouvons, sans nous inquiéter du succès visible » [3]).

GEORGES LEGRAND.

1) V. l'exemple cité, pp. 78-80.
2) V. chapitre VIII.
3) pp. 322-323.

VI.

A PROPOS DES RAPPORTS ENTRE LA MÉTAPHYSIQUE THOMISTE ET LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE.

Depuis Descartes, toute philosophie veut partir du moi et prétend que, pour sortir du subjectivisme, il faut encore partir du subjectivisme. V. Cousin, par exemple, au XIXe siècle, a voulu établir par la méthode psychologique les principales affirmations de la métaphysique. Taine a exécuté du système une critique qui, pour le sort de la métaphysique elle-même, n'a que trop bien réussi [1]).

M. Lachelier a renouvelé la tentative sur une base nouvelle : il s'établit dans l'idéalisme et analyse les conditions du jugement pour trouver le ressort du monde ; il découvre ainsi que tous les phénomènes se ramènent à la volonté, et que la pensée rationnelle est la pensée de l'être qui se construit elle-même [2]).

M. Rousselot, disciple fervent de saint Thomas, voudrait relier à cet état d'esprit la grande synthèse scolastique. Lui aussi veut trouver, dans les conditions de la pensée, les principales réalités métaphysiques, l'âme et Dieu. Il y a consacré un brillant article dans la Revue Néo-Scolastique [3]).

Nous voudrions examiner si la position qu'il a choisie est suffisamment nette et précise ; nous rechercherions ensuite si elle est bien conforme à la psychologie thomiste, et s'il est vrai qu'elle promette une heureuse rénovation aux preuves de l'existence de Dieu.

I.

Voyons tout d'abord où en arrive M. Rousselot.

Il ne veut point supprimer les arguments classiques de l'existence de Dieu, mais éclairer leur fondement commun. « Abandonnez-vous, s'objecte-t-il à lui-même, les anciennes preuves qui

1) *Les Philosophes classiques du XIXe siècle.*

2) *Psychologie et Métaphysique :* article paru d'abord dans la Revue Philosophique, puis imprimé en 1896 à la suite du *Fondement de l'Induction.*

3) Novembre 1910, pp. 476-509.

partaient de l'*être même*, et qui, par la causalité efficiente, finale, exemplaire, concluaient directement à l'existence réelle de l'âme et de Dieu ? — On ne les abandonne pas le moins du monde. Au contraire, l'analyse du mouvement de l'esprit qui prouve vient recouvrir et consacrer à nouveau les anciennes preuves, et fait prendre plus nettement conscience de leur légitimité. Elle explique, en effet, ce qui restait obscur dans leur supposé commun, qui est ce double jugement : *L'être existe* et *l'existant est être* (= la réalité est intelligible) » [1]. Qu'y avait-il donc d'obscur en ce double jugement ? La perception de n'importe quel être ne le rend-elle absolument clair ? C'est que précisément, pour M. Rousselot, la simple représentation d'un objet matériel et fini est incapable de conférer l'évidence à de tels jugements. « Toute la métaphysique répond, pourrait-on dire, à cette question : qu'est-ce qu'on doit affirmer, ou qu'est-ce qui doit exister, puisque l'*être existe ?* Dieu et l'âme sont affirmés comme conditions nécessaires de cette proposition ; les démonstrations qu'on en donne comblent, pour ainsi dire, le fossé qui sépare les deux termes que cette proposition synthétise... Mais cette proposition synthétique elle-même, de quel droit l'esprit l'affirme-t-il ? La réduire en proposition analytique, il n'y faut pas songer : jamais de notre représentation de l'être on ne déduira l'existence. Il semble donc qu'à l'origine même de la vie intellectuelle, il y ait, par le fait de cette synthèse, comme un postulat, comme une présomption, présomption peut-être souverainement justifiée, mais enfin l'on en voudrait connaître la légitimité et la justice... » [2].

Expliquer ce qui reste obscur dans le supposé commun de toutes les preuves de l'existence de Dieu, montrer que ce supposé est un postulat et une présomption, rendre évidente non précisément sa vérité, mais sa légitimité, voilà donc quelle tâche s'est proposée M. Rousselot.

Examinons par quels moyens il en est venu à bout.

« D'où vient donc ce surplus de confiance que l'âme semble accorder à son idée dans l'affirmation primitive ? D'où vient cette sorte de présomption qui lui fait dire en toute intrépidité, à son premier contact avec le donné sensible : *l'être existe*, *le monde est intelligible*, *la réalité peut être tirée au clair* (affirmations solidaires, comme nous avons vu) ? Cela lui est évident, certes, mais comment cela peut-il lui être évident, puisque ensuite cela se montre réfrac-

1) p. 500.
2) p. 501.

taire à tous ses moyens ordinaires de réduire une synthèse à l'évidence... Il n'est donc point conforme à la vérité, ni aux principes de saint Thomas, de croire qu'on puisse équilibrer et justifier toute la synthèse mentale en ne faisant appel qu'aux éléments représentatifs de la conscience, ni de parler de l'appréhension conceptuelle de l'être, comme si elle ne contenait, en son noyau même, aucunes ténèbres... » [1]).

Donc la représentation des objets rencontrés par notre connaissance dans l'univers sensible ne suffit pas, d'après M. Rousselot, à rendre compte de l'évidence et de la certitude avec lesquelles notre esprit juge l'univers lui-même et remonte à son auteur. Que veut-il de plus ?

Dans ma simplicité, je serais tenté de répondre : puisque la représentation ne suffit pas, il faut une intuition ; ou, en d'autres termes : puisque la connaissance des objets à travers un intermédiaire laisse mon esprit muré dans l'idéalisme, il faut donc, pour l'ouvrir au monde des réalités, une perception directe des objets.

Mais M. Rousselot parle au nom du thomisme : il doit donc réprouver la connaissance intellectuelle par intuition. Aussi nous dit-il que Dieu connaît les choses par *étreinte*, l'ange par *intuition*, l'homme par *représentation* [2]). Et ailleurs : « Si la première condition pour qu'on ait l'intuition de l'être, c'est qu'on ait l'intuition de soi, et si la première condition pour qu'on ait l'intuition de soi, c'est qu'on soit affranchi des liens du corps, la persuasion qu'on envisage l'absolu ici-bas est l'illusion d'un ultra-raffiné qui prend la conscience aiguë d'une sensation pour la coïncidence avec l'être » [3]).

Ni représentation, ni intuition : que reste-t-il donc ? Pour moi, qui suis tenté de voir là deux termes contradictoires, entre lesquels par conséquent il n'y a pas de milieu, j'ai bien peur qu'il ne reste pas grand'chose de clair et que l'intuition, chassée par la porte, ne rentre par la fenêtre.

De fait, elle a disparu des affirmations explicites, mais elle semble bien enveloppée dans les suppositions implicites.

Cependant, écoutons M. Rousselot : « D'où vient donc ce surplus de confiance que l'âme semble accorder à son idée dans l'affirmation primitive ?... Pourquoi l'âme ne se borne-t-elle pas à la

1) pp. 503, 505.
2) p. 484.
3) p. 490.

proposition d'un problème ou d'une tâche, et du premier coup suppose-t-elle, pour ainsi dire, le problème résolu ? Pourquoi se risque-t-elle à prononcer hardiment la synthèse de l'essence et de l'existence, dont les conséquences n'auront plus ensuite qu'à se dérouler ? La métaphysique thomiste montre qu'il faut répondre : parce que cela équivaut précisément pour l'âme à accepter la nature humaine, à désirer son bien propre, à consentir à être ce qu'elle est. L'homme est essentiellement un esprit dont l'hypostase n'égale pas sa nature, un esprit incomplètement spiritualisé ; il ne se sent pas encore tout esprit, tout de Dieu et pour Dieu ; il doit y parvenir par le progrès et l'exercice ; il doit « gagner son âme » par l'usage du monde sensible, qui est pour lui tout ensemble et une restriction et un moyen. Le monde sensible, en effet, représente la différence entre la personne humaine et la nature ; l'essence de l'être naturel consiste, en dernière analyse, dans son aptitude à servir de moyen aux hommes pour se conquérir eux-mêmes et monter à Dieu. Affirmer donc la consistance, la réalité, la solidité de ces essences, c'est affirmer pour l'âme la possibilité de se réaliser, de se gagner, et de gagner Dieu à sa manière, ce qui, pour elle, est tout un » [1]).

Il faut donc suppléer à l'insuffisance de la représentation en recourant à l'effort moral : ainsi pourra-t-on équilibrer et justifier la synthèse mentale. Mais en bon thomiste on se surprend à murmurer : *Nil volitum nisi praecognitum.* Comment l'âme peut-elle *accepter la nature humaine, désirer son bien propre, consentir à ce qu'elle est*, sinon parce qu'elle se connaît elle-même et connaît sa nature ? Et, puisque ce consentement est le fondement supposé de toute la synthèse mentale, est antérieure par conséquent à l'édifice de la représentation, comment n'aurait-on pas là une intuition obscure de l'âme par elle-même ?

Mais, bien plus, se gagner elle-même et gagner Dieu à sa manière, pour l'âme c'est tout un. Aussi peut-on « dans la dualité palpitante qui caractérise la première appréhension, retrouver la trace distincte des deux amours qui entraînent l'âme : en tant qu'elle traduit le donné sensible en quiddité, en essence, l'âme se désire elle-même, elle veut se réaliser comme humanité ; en tant qu'elle affirme que l'être existe, elle veut se réaliser comme être, elle désire Dieu. Mais ces deux amours ne sont pas extérieurs l'un à l'autre ; l'amour de Dieu, comme saint Thomas l'explique, est intérieur à l'amour de soi, il en est comme l'âme. Aussi est-il la source première de notre

1) p. 503.

lumière intellectuelle ; si l'âme est sympathique à l'être comme tel, c'est finalement parce qu'elle est capable de Dieu » [1]).

Comment tout cela est-il possible, si l'âme n'a pas l'intuition de son être et de la dépendance de son être vis-à-vis de Dieu ? Je n'arrive pas à le comprendre.

D'ailleurs, on nous dit : « Dans la moindre quiddité conçue, dans la moindre représentation que l'âme se forme par le moyen de la catégorie de chose, est impliquée la supposition ou, si l'on veut, la présomption que l'âme peut *venir à bout* de l'objet, *en finir avec lui*, le *tirer au clair* et, par conséquent, se tirer au clair elle-même. Penser l'idée d'être (où *ce* et *être* sont disjoints et réunis), c'est dire : *si je voyais l'objet intuitivement, je verrais ces deux éléments l'un dans l'autre*. Former une conception représentative, c'est supposer, c'est rêver l'intelligence perceptive. Concevoir l'être, c'est rêver l'esprit » [2]).

De même : « Affirmer la synthèse d'essence et d'existence, dont nous n'avons pas l'intuition, c'est affirmer implicitement qu'il y a un point de vue duquel l'une est vue dans l'autre (ou bien faire des corps un absolu d'existence). Dire : *cela est*, c'est dire : *qui verrait tout l'être, y verrait cela*. Former cette synthèse équivaut donc à supposer, à présumer, à rêver la Vérité absolue, créatrice... » [3]).

Là surtout, nous sommes en droit de demander : Est-ce qu'en niant expressément l'intuition, on ne l'affirme pas implicitement ? D'où peut venir en effet cette supposition, cette présomption, sinon de la perception, obscure peut-être mais certaine, que l'âme a d'elle-même et de toutes les conditions de son être ? Et, dans le cas contraire, que peut valoir cette présomption ? Il reste que, dans toute la force du terme, c'est un *rêve*, et que vaudra la synthèse mentale fondée sur ce rêve ? La base cherchée aux arguments de l'existence de Dieu ne sera-t-elle pas une ruine ?

« Se représenter Dieu et l'âme, c'est prendre conscience des conditions de la pensée ; quand l'homme se forme ces deux idées en fonction du concept de chose, le rôle de l'intelligence, pourrait-on dire, « consiste simplement à dérouler le contenu dont le concept » a été bourré » [4]).

Encore serait-il bon de préciser, car de deux choses l'une : ou le concept a été bourré de rêves, et on voit ce que deviennent Dieu

1) p. 504.
2) p. 497.
3) p. 498.
4) p. 499.

et l'âme ; ou il a été bourré de réalités, et il n'a pu l'être que par une intuition.

II.

Pour que la philosophie thomiste, dont la clarté et la précision sont les caractères les moins discutés, ait mené à des déductions aussi équivoques, il faut qu'elle n'ait pas été exactement traduite par M. Rousselot.

Voici, en effet, les principes qu'il lui attribue : « Pour le saint Docteur, non seulement l'objet propre et proportionné de notre intellection terrestre est la « chose » matérielle, mais encore l'idée primordiale d' « être concret » se retrouve impliquée et utilisée dans toutes les notions que nous nous formons même des êtres immatériels » [1]. — « Notre intelligence rend abstrait tout ce qu'elle touche. Saint Thomas a été plus loin. Il a vu qu'exhibant une nature abstraite, nos concepts la présentent cependant avec référence intérieure à un sujet, ou, pour mieux dire, à *quelque* sujet. Il ne dit pas que la nature spécifique, objet de notre idée, nous est directement connue en son appartenance à tel sujet défini, déterminé... Il croit que ladite nature connote un sujet indéterminé, qui ne lui est pas identique, (puisqu'elle-même est nettement déterminée), mais qui la possède et la participe sans l'épuiser. En cette distention intérieure de notre idée, en cette référence intrinsèque, en ce besoin qui la travaille de quelque chose qui n'est pas elle-même, je vois la note caractéristique de la catégorie de « chose ». Cette appartenance à un sujet vague, cette absence d'elle-même hors d'elle-même est la racine de son abstraction. Et c'est ce que nous ne pouvons pas supprimer » [2]. — « L'intelligence, en même temps qu'elle disjoint nature et suppôt, les synthétise. Les deux termes ne sont pas *vus* directement l'un dans l'autre par une intuition, mais ils sont *prononcés* unis dans l'être ; une représentation et une affirmation sont ainsi les deux moments, essentiels et inséparables, de la conception. Cela est vrai même de la conception la plus générale, celle d'*être* ou de *chose :* nous concevons tout comme *un* être, disjoignant et rejoignant nature et sujet, et comme l'idée d'être est incluse en toute conception, on peut dire que toute conception contient virtuellement le jugement. *C'est un être* » [3].

J'avoue n'avoir jamais compris de la sorte Aristote et saint

1) p. 477.
2) p. 466.
3) p. 496.

Thomas. En quelques mots, voici l'idée que je m'étais faite de leur théorie sur les rapports de l'être et de l'esprit.

D'une façon générale, l'être est l'objet de l'esprit. Tout d'abord, il en est l'objet matériel, comme de toute faculté ; mais, de plus, l'être en tant qu'être, l'entité par conséquent, est l'objet formel de l'esprit, le point de vue sous lequel celui-ci atteint toutes choses, qu'il recherche en toutes ses démarches et qu'il trouve au bout de toutes ses investigations. *Qu'est ceci ?* Voilà son éternelle question. Ce que sont les choses, voilà ce qui le satisfait et ce dont la préoccupation le distingue de toutes les autres facultés.

L'esprit humain n'échappe pas à la règle, c'est même grâce à lui que nous savons par expérience à quoi s'intéresse l'esprit en général. Mais chaque être agit dans la mesure où il est : notre âme, étant une forme matérielle unie à un corps, devra donc s'en ressentir. Aussi elle conçoit des idées immatérielles, mais elle les tire d'images matérielles, puis elle les y projette comme sur un écran pour les considérer à loisir. Dès lors, quel est son objet propre ? Elle atteint les quiddités ou essences, comme tout esprit, mais elle les tire d'objets matériels. *Quidditas abstracta a materialibus.* C'est à raison et à la manière de ces abstractions qu'elle conçoit tous les êtres, même les esprits purs et l'acte pur [1]).

Partout donc, notre esprit procède par l'abstraction. Il n'a pas d'idées innées, indépendantes de la matière, mais il doit tout acquérir et tout tirer des corps [2]). La première idée sera la plus imparfaite de toutes, et aussi la plus abstraite, ou, si l'on préfère, la plus vague, l'idée d'*être*, de *chose*. Mais cette idée, il ne l'obtient

1) M. Rousselot a donc raison de prétendre que, d'après saint Thomas, l'idée primordiale de chose matérielle « se retrouve impliquée et utilisée dans toutes les notions que nous nous formons même des êtres immatériels ; elle est la forme représentative que le réel revêt afin de devenir objet pour nous ». (p. 477).

Mais, pour voir là un trait de ressemblance entre saint Thomas et M. Bergson, il faut bien de la complaisance. Le premier prétend que, pour concevoir exactement le monde spirituel, il faut purifier nos idées de tout élément matériel : pour le second, il faut échapper aux illusions spatiales et plonger par l'intuition dans le temps, qui est la substance de la réalité. Or, saint Thomas affirme que le temps est lui aussi une étendue et qu'il a sa racine dans la matière, tandis que le principe des choses est le moteur immobile.

2) « Potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angeli... Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens. De ratione autem hujus naturae est quod in aliquo individuo existat... Unde natura lapidis, vel cujuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem : et ideo necesse est, ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem ». *Sum. Th.*, p. 1, q. 84, a. 7.

que dans la mesure où elle peut être tirée de la vue d'un corps et peut s'y appliquer : son contenu, c'est l'*existence*, et l'existence abstraite, forme presque vide [1]).

Pourtant, elle vient d'une image, elle est projetée sur une image : par réflexion sur son acte et ses conditions, l'esprit s'en rendra compte. Il connaîtra l'image par rapport à l'idée, comme le sujet d'où il a tiré celle-ci [2]) : les voyant ainsi l'une dans l'autre, il prononcera que l'objet particulier, représenté par l'image, possède l'attribut exprimé par l'idée. Il portera donc son premier jugement : *Ceci, ce que je vois et montre, existe.*

Je ne puis donc partager l'avis de M. Rousselot, pour qui le premier objet perçu par l'esprit est l'*ens concretum*. Non, le sujet concret est représenté par l'image, l'idée n'en exprime qu'une perfection abstraite.

De même, il reste toujours dans le sujet individuel, exposé à l'analyse de l'esprit, des aspects obscurs et inépuisables. *Omne individuum ineffabile*, et les savants connaissent toute la complexité de la moindre parcelle de matière. Mais ce reste obscur est dans l'imagination, non dans l'esprit : l'esprit le désigne par un rapport tout extérieur de son idée aux matériaux d'où il l'a tirée. Aussi l'idée singulière est exprimée très exactement par le nom commun de l'idée générale, et par un adjectif déterminatif qui, traduisant le rapport de cette idée avec l'image d'un objet déterminé, en restreint l'application.

Je ne trouve donc pas dans l'idée la *distention intérieure* dont parle M. Rousselot : « En cette distention intérieure de notre idée, en cette référence intrinsèque, en ce besoin qui la travaille de quelque chose qui n'est pas elle, je vois la note caractéristique de la catégorie de chose » [3]). — « On peut... dans la dualité palpitante qui caractérise la première appréhension, retrouver la trace distincte des deux amours qui entraînent l'âme » [4]). Au lieu de cette disten-

1) « Objectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum cognoscere, sed non primo ; quia nec primum objectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quodlibet ens et verum ; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus..., ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit ». *Ibid.*, q. 87, a. 3.

2) « Mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet cognoscendo objectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus ; et ulterius in speciem, quae est actus sui principium, et ulterius in phantasma, a quo species est abstracta, et sic aliquam cognitionem de singularibus accipit ». *De Veritate*, q. 10, a. 5.

3) p. 486.

4) p. 504.

tion et de cette palpitation intérieures, je vois que l'idée se rapporte extérieurement à l'image d'où elle a été abstraite. Quand ce rapport sera aperçu par un acte réflexif de l'esprit, il donnera lieu à un jugement qui prononcera l'identité réelle de l'objet représenté par l'une et l'autre. Mais ce jugement n'est pas encore prononcé, et je ne puis souscrire à cette assertion : « Une représentation et une affirmation sont... les deux moments essentiels et inséparables de la conception. Cela est vrai même de la conception la plus générale, celle d'*être* ou de *chose :* nous concevons tout comme *un* être, disjoignant et rejoignant nature et sujet, et comme l'idée d'être est incluse en toute conception, on peut dire que toute conception contient virtuellement le jugement. *C'est un être.* Mais affirmer cette unité du *hoc* et de l'*ens*, unité qui n'est pas pour nous objet d'intuition, c'est supposer un point de vue duquel nature et suppôt coïncident, sont vus l'un dans l'autre, sans reste et en pleine clarté. Donc, c'est affirmer l'intelligence perceptive, l'âme s'envisageant elle-même, l'esprit pur » [1]). Evidemment, la moindre opération de notre intelligence suppose, dans l'ordre des réalités, l'existence de l'esprit pur ; mais elle ne l'affirme pas dans l'ordre des connaissances. Ce qu'elle connaît par l'idée, c'est une forme abstraite, elle ne l'affirme et ne la nie d'aucun sujet.

Pourtant, dira sans doute M. Rousselot, la matérialité n'est-elle pas essentielle à toutes nos idées ? et la matière n'est-elle point un sujet ? On retrouve donc en toute idée la dualité du sujet obscur et de la perfection claire.

Mais, comme l'a montré saint Thomas, notre esprit ne perçoit pas la matière comme telle : son regard porte sur la forme. Comment n'en serait-il pas ainsi, puisque nous connaissons les essences par les facultés et les facultés par les actes, et que d'ailleurs facultés et actes ont leur principe dans la forme ? Mais les formes que nous connaissons ne sont pas des formes pures : elles sont faites pour résider en la matière, leurs actes ont tous des caractères matériels et accusent ainsi dans leur principe un rapport essentiel à la matière. Notre esprit le voit et fait reposer toute forme en un sujet.

D'ailleurs, ces formes sont abstraites : aussi ne leur suppose-t-on qu'un sujet indéterminé. C'est sans doute insuffisant pour dire que l'objet de notre esprit est l'*ens concretum*, pour y voir une distention et une palpitation qui postulent l'esprit pur. Car la matière, ainsi conçue par rapport à la forme, est absolument vide : c'est un soutien quelconque où l'esprit pose les perfections connues, ce n'est pas un

1) p. 496.

principe que sa complexité rendrait obscur, qui bornerait la vue et qui imprimerait à toutes nos connaissances un caractère conditionnel : « Affirmer cette unité du *hoc* et du *ens,* unité qui n'est pas pour nous objet d'intuition, c'est *supposer* un point de vue duquel nature et suppôt coïncident... »

Encore moins peut-on admettre ce qui suit : « On peut aller plus loin : avec la synthèse de nature et de sujet, la conception humaine la plus simple renferme une synthèse d'essence et d'existence. Cela est clair quand il s'agit de l'acte naturel et primitif par lequel l'esprit tout ensemble conçoit l'être et en affirme l'existence, sans distinguer conception et affirmation : dans ce cas, avec le jugement : *C'est de l'être*, le concept contient éminemment aussi le jugement : *L'être existe*... Affirmer la synthèse d'essence et d'existence, dont nous n'avons pas l'intuition, c'est affirmer implicitement qu'il y a un point de vue duquel l'une est vue dans l'autre (ou bien faire des corps un absolu d'existence). Dire : *Cela est*, c'est dire : qui verrait tout l'être, y verrait cela. Former cette synthèse équivaut donc à supposer, à présumer, à rêver la Vérité absolue, créatrice » [1]).

Faut-il donc, sinon voir tout l'être, du moins penser à tout l'être pour affirmer qu'un être existe ? Le prétendre, c'est dire que l'être fini est constitué et connu par un rapport à l'être infini. Or le P. Gardeil l'a fort bien montré dans une réponse à M. Rousselot [2]) : l'être fini a une constitution à lui, il est composé d'essence et d'existence ; son rapport à Dieu n'entre pas dans sa constitution mais s'ajoute à sa réalité. Aussi pouvons-nous le connaître et le définir sans penser à Dieu, et, en fait, l'expérience ne nous dit-elle pas qu'il en est ainsi ? Les philosophes et les savants observent et analysent les choses en elles-mêmes, ils ne regardent ni au dedans de leur esprit ni au-dessus du monde, pour trouver le terme corrélatif par rapport auquel existeraient et seraient connus tous les objets finis.

Mais, une fois les êtres d'ici-bas connus et analysés, l'esprit se demande : Ils existent, pourquoi ? Changeants et caducs, finis et fragmentaires, ils ne sont pas l'Existence, car l'Existence pure est infinie, éternelle, immuable. Ils la supposent donc : ils existent, donc l'Existence pure ou l'Etre souverain existe lui aussi [3]).

Il ne faut d'ailleurs pas longtemps pour voir que l'Etre souverain

1) p. 497.

2) Revue Néo-Scolastique, février 1911.

3) Le rapport des créatures à Dieu ne s'identifie donc pas avec leur essence mais est fondé sur ce qu'elles tiennent de lui leur existence. « Relinquetur quod creatio

existe autrement que l'être fini. Ainsi le concept d'être se dilate, il ne s'applique plus seulement à l'être matériel et fini, mais aussi à l'Etre Infini. Mais, puisque ces deux objets sont autrement l'un que l'autre, l'idée d'être ne saurait leur convenir de la même façon. Leur différence, en effet, n'est pas surajoutée à l'être : que peut-on bien ajouter à l'être qui ne soit pas de l'être ? Elle provient de la racine même de leur être : ils diffèrent par *ce qu'ils sont.*

Dès lors, que peut-il y avoir de commun entre eux ? Est-ce bien encore une idée, ou plutôt n'est-ce pas un simple mot ? On peut prétendre que c'est encore une idée, mais elle est imparfaite et confuse. Pour être, il n'est pas nécessaire d'avoir des limites ; au contraire, la limite est une négation, moins nous en aurons, plus nous serons, et l'être illimité sera l'être souverain. La négation des limites ne fait donc pas évanouir le contenu de notre idée d'être, mais l'exalte et la purifie. Il y a ainsi deux façons d'être, une parfaite et une imparfaite. Quand l'esprit s'en est aperçu, il entend par son idée d'être une perfection confuse et indéterminée, qui peut être réalisée de manières toutes différentes, une alternative entre deux modes de poursuivre dans la même direction, direction de l'existence et de la réalité.

Le P. Gardeil a donc eu raison de répondre à M. Rousselot : la raison doit se définir « faculté de l'être », et non « faculté du divin ». Voici comment il s'explique : la raison « est la faculté de l'être distribuable par analogie dans les deux ordres de réalités, la divine et la contingente... Est-ce là céder à un mirage, « le mirage d'une notion commune antérieure au créé et à Dieu ». Je suis, je l'avoue, très étonné de cette interrogation » [1]). — « Outre le concept clair et précis il y a le concept formel imparfait, c'est-à-dire le concept que nous nous formons d'une réalité prise dans sa totalité objective, mais sans nous égaler par son intermédiaire à cette totalité... Pour être possible, un tel concept doit nécessairement se présenter dans un état d'indistinction objective, de confusion... Or, c'est un concept de cette sorte que représente l'idée d'être, pour autant qu'elle se pose dans l'esprit comme dénonçant simultanément l'être par soi subsistant et l'être contingent. Supposer que ce concept s'actualise en se précisant, c'est le faire éclater et se dédoubler en deux con-

in creatura non sit nisi relatio quaedam ad creatorem ut ad principium sui esse... Creationis, secundum quod significatur ut mutatio, creatura est terminus; sed secundum quod vere est relatio, creatura est ejus subjectum et prius ea in esse, sicut subjectum accidente... » S. Thom., *Sum. Th.*, 1 p., q. 45, a. 3.

1) *L. c.*, p. 92.

2) p. 95.

cepts parfaits, l'un de l'être par soi subsistant, l'autre de l'être contingent ».

III.

Il semble donc que M. Rousselot transforme indûment les conditions objectives de notre être et de notre action en conditions connues, nécessaires à notre pensée.

De même, il exprime en termes moraux et volontaires les tendances de notre esprit.

Or, il nous semble qu'elles doivent se traduire en termes tout intellectuels, car elles révèlent simplement la nature de l'esprit, fait pour connaître l'être, non la tendance d'une faculté qui tendrait au bien.

Sur ce point, une équivoque est facile. Tout être est bon, disaient les scolastiques, tout objet aussi ; toute faculté tend donc à son bien et se trouve ainsi une tendance, une inclination, *appetitus naturalis*.

Mais il y a des facultés qui sont faites non seulement pour tendre à leur objet, qui est leur bien, mais pour rechercher le bien de tout l'être auquel elles appartiennent. Elles ne trouvent donc pas le bien, propriété générale de tous les êtres, en cherchant autre chose : elles vont au bien, parce qu'il est *bon* pour l'être, elles posent des actes exprès de tendance vers lui, *appetitus elicitus*.

Les autres facultés peuvent être unies à leur bien, mais elles n'en jouissent pas ; elles peuvent se trouver mal, mais elles n'en souffrent pas et ne désirent pas mieux. Au contraire, les appétits sensible et rationnel souffrent, jouissent, désirent et aiment pour eux et pour l'être tout entier.

Il y a d'ailleurs proportion entre la connaissance et l'inclination : la raison, faculté de l'être, éclaire la volonté ; celle-ci est donc la faculté non de tel ou tel bien, mais du bien en général. C'est à leur rapport avec le bonheur universel qu'elle juge les divers biens particuliers, décidant de les aimer ou renonçant à les poursuivre.

On peut évidemment traduire le rapport de l'esprit et de *son* bien, qui est la vérité, à l'aide de métaphores empruntées à celui de la volonté et *du* bien : mais ce ne sont que des métaphores. Et je crains que M. Rousselot ne suggère une autre idée, quand il écrit : « Pourquoi l'âme... se risque-t-elle à prononcer hardiment la synthèse de l'essence et de l'existence ?... Parce que cela équivaut précisément pour l'âme à accepter la nature humaine, à désirer son bien propre, à consentir à être ce qu'elle est... On peut, d'ailleurs, dans la dualité palpitante qui caractérise la première appréhension, retrouver

la trace distincte des deux amours qui entraînent l'âme : en tant qu'elle traduit le donné sensible en quiddité, en essence, l'âme se désire elle-même, elle veut se réaliser comme humanité ; en tant qu'elle affirme que l'être existe, elle veut se réaliser comme être, elle désire Dieu. Mais ces deux amours ne sont pas extérieurs l'un à l'autre ; l'amour de Dieu, comme saint Thomas l'explique, est intérieur à l'amour de soi, il en est comme l'âme... Il n'est donc point conforme à la vérité, ni aux principes de saint Thomas, de croire qu'on puisse équilibrer et justifier toute la synthèse mentale, en ne faisant appel qu'aux éléments représentatifs de la conscience... Mais l'on ne doit pas dire non plus que cette acception de l'idée d'être, que cet éveil de l'âme qui consent à sa nature, soit libre à proprement parler ! »[1]) Comme si l'intelligence n'était pas faite pour percevoir ! Comme si dès lors son premier acte pouvait être un saut dans la nuit, et, pour tout dire, un jugement synthétique *a priori !*

Pourquoi aussi vouloir compléter les preuves de l'existence de Dieu, en expliquant « ce qui restait obscur dans leur supposé commun... : *L'être existe*, et *l'existant est être...* » ? Il me semble que la base proposée n'est pas bien solide. Nous l'avons montré en effet : il n'y a point, en chaque idée de notre esprit, l'affirmation de notre âme et de Dieu, ni le consentement à « accepter la nature humaine, à désirer son bien propre, à être ce qu'elle est », à « se gagner » et à « gagner Dieu à sa manière, ce qui, pour elle, est tout un ». Tout cela existe, sans doute, mais tout cela n'est pas aperçu et ne peut donc être accepté ou refusé.

Puis, ces arguments n'ont jamais manqué de base.

M. Rousselot demande de quel droit l'esprit affirme l'existence de l'être. « La réduire en proposition analytique, il n'y faut pas songer... Il semble qu'à l'origine de la vie intellectuelle, il y ait comme un postulat, comme une présomption »[2]). L'être existe, où notre esprit a-t-il vu cela ? Mais il ne cesse de le voir. A chaque instant, la réalité pèse sur lui, et c'est elle qui lui a tout appris. Ne sent-il pas que ses idées viennent des sens, et que les sensations sont des contacts avec la réalité ? Cette expérience de tous moments ne suffit-elle pas à expliquer notre confiance en l'esprit. Instruit par les choses, comment celui-ci ne verrait-il pas que les choses sont, et comment cette évidence de fait ne suffirait-elle à fonder ses affirmations ? L'existence de l'être est exprimée par une proposition *synthétique a posteriori.*

1) pp. 504-505.
2) p. 501.

Il est vrai que, pour M. Rousselot, les choses n'existent et ne peuvent être connues que par rapport à Dieu. Mais cette difficulté, qui en est une pour lui, n'existe pas pour nous, et elle n'existait non plus pour saint Thomas. Aussi la philosophie du grand docteur peut sembler manquer de base, quand elle est insérée dans un système étranger à son esprit. Mais, chez elle, elle n'en manque point.

M. Rousselot veut intérioriser la scolastique.

Qu'il prenne garde ! La scolastique est toute objectiviste. L'intérioriser pourrait être l'absorber en ce qui n'est pas elle. Je doute fort qu'elle puisse jamais consentir à partir du sujet pour trouver l'objet : elle sait trop bien que le sujet est fait non pas pour se regarder, mais pour appréhender l'objet.

Elle nous mène à l'âme, mais par des actes réflexes. Il faut tout d'abord regarder devant soi, et on ne regarde pas à vide, on voit l'objet : comment et pourquoi ? L'âme ne peut ni se le demander ni y consentir, elle fait ainsi parce qu'elle est organisée en conséquence. Plus tard, elle pourra rechercher et déterminer les conditions de ses actes : mais, avant toute question de sa part, les conditions sont données, et, avant toute perception, elle y conforme sa manière de faire.

De même, la philosophie scolastique nous menait à Dieu, mais par le monde. Nous observons le monde, et nous pouvons raisonner sur lui : il est contingent, il existe, donc il suppose un être nécessaire. On veut maintenant nous mener à Dieu par l'analyse de notre pensée. Mais, pour que le procédé réussisse, il faut trouver, dans le contenu de nos idées, un élément dont la présence ne puisse pas être expliquée par l'activité de notre esprit opérant sur les objets du monde sensible, un élément donc qui descende immédiatement de l'Être ou de l'Esprit divin, une étincelle directement jaillie du monde de l'éternité. Et, qu'on le veuille ou non, admettre ce jaillissement, c'est affirmer que nous avons l'intuition de Dieu, c'est marcher, plus ou moins nettement, mais sûrement, vers le séduisant mirage de l'ontologisme.

P. Le Guichaoua.

VII.

LE MOUVEMENT NÉO-SCOLASTIQUE.

Nouvelles études sur Thomas d'Aquin. — Il a paru dans ces dernières années maint ouvrage sur la personnalité et sur la philosophie de Thomas d'Aquin. La magistrale étude du P. Sertillanges (*Thomas d'Aquin*, dans la collection *Les grands Philosophes*, Paris, 1910, 2 vol.) est un exposé doctrinal où l'histoire occupe peu de place. Par contre, l'ouvrage de Endres (*Thomas von Aquin*, Mainz, 1910) traite la doctrine en tenant compte à la fois et de la biographie du maître et des attaches de sa pensée avec celle de ses contemporains.

Deux opuscules nouveaux consacrés à Thomas d'Aquin sont dus à M. Grabmann, aujourd'hui professeur à l'Université de Vienne et à M. Baumgarten, professeur à Breslau.

Le petit livre de Grabmann (*Thomas von Aquin*, Kösel, Kempten, 1912, dans Sammlung Kösel) a pour but de tracer un tableau fidèle de la personnalité du maître (première partie) et de son milieu scientifique (deuxième partie). Voici quelques vues synthétiques de l'auteur. Trois caractères marquent, selon lui, la mentalité scientifique de Thomas d'Aquin (Die wissenschaftliche Individualität und Arbeitsweise, p. 21 et suiv.).

1° Travail méthodique et logique et prédominance de la spéculation métaphysique. Le souci de la clarté explique ses préférences pour la méthode triadique dans l'exposition (pro, contra, solutio). Par amour de la vérité, il s'interdit les exagérations et les subtilités et n'hésite pas à se rétracter. La *Somme théologique* contient 631 questions, environ 3000 articles et près de 10.000 objections, disposés suivant un ordre logique et interne, comme les pierres d'un monument.

2° Elaboration et assimilation personnelle des éléments scientifiques fournis par ses prédécesseurs. A cet effet il se livre à des études comparées des sources patristiques et scolastiques, et il fait preuve d'un sens historique remarquable. Son respect pour les autorités ne lui interdit pas d'en faire une critique objective.

3° Orientation foncièrement religieuse et morale. L'aspiration à connaître Dieu fait le fond de sa vie scientifique comme de sa vie religieuse.

Dans la conclusion (p. 155 et suiv.), relevons ces réflexions sur l'exégèse scientifique du thomisme (Winke und Wege zum wissenschaftlichen Verständnis des hl. Th. v. Aq.). Il faut, pour s'initier à la doctrine, suivre une triple méthode :

1° Consulter les grands commentateurs des œuvres de Thomas d'Aquin. Les commentaires, principalement nés dans l'ordre dominicain et échelonnés le long des siècles, ont abouti à la constitution d'une méthode dialectique propre à l'exégèse du thomisme. Elle consiste à établir les éléments et les divisions logiques du texte, la coordination des articles et des questions; elle apprend à traduire en syllogismes les arguments et les objections; elle éclaire les textes par des parallèleset des concordances. *Divus Thomas sui interpres.*

2° Rechercher les facteurs historiques de chaque doctrine thomiste. A à cet effet faire l'analyse des sources; établir des rapprochements entre Thomas d'Aquin et les œuvres très nombreuses de ses contemporains ; étudier l'évolution d'une même doctrine dans les écrits mêmes du maître en suivant leur succession chronologique.

3° Rechercher les interprétations que nous ont laissées de certaines doctrines les disciples immédiats de Thomas d'Aquin et ses premiers adversaires. L'emploi des méthodes historiques et la connaissance approfondie de la paléographie, de la diplomatique sont indispensables à cet effet.

La monographie de M. Baumgartner appartient à la collection *Grosse Denker* (Eine Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen hrggeben von Dr v. Aster, Meyer, Leipzig) [1]). L'auteur porte sur Thomas d'Aquin ces jugements significatifs (Der Charakter der thomistischen Philosophie, pp. 9 et 10) : « Son système n'est pas issu d'une position propre et personnelle des problèmes, comme les systèmes augustinien, cartésien ou kantien. Sa philosophie est *Autoritätenphilosophie.* Il vise avant tout à s'assimiler la doctrine aristotélicienne et à la développer dans ses diverses parties. Sa pensée est aussi une élaboration de théories néo-platoniciennes et augustiniennes. Et ces éléments hétérogènes sont incorporés dans une synthèse grandiose : Thomas d'Aquin est le génie systématique le plus puissant et le plus clair du moyen âge. Ajoutez-y que la philosophie est associée à la théologie et emprunte à cette union un caractère « théocentrique ». L'auteur conclut en ces termes auxquels nous ne voudrions souscrire sans faire d'expresses réserves : « Bien que Thomas n'ait pas comme Platon, Aristote, Augustin, apporté

1) Voir Revue Néo-Scolastique, 1912, p. 134.

au monde des idées neuves, hardies, dont l'élaboration continua pendant des siècles, cependant son influence ne fut pas moindre. La grandeur et la signification de Thomas d'Aquin sont autres. Il a frayé les voies de l'aristotélisme ; c'est un incomparable organisateur d'idées et un esprit systématique incomparable » (p. 33).

Sur une importante question de philosophie thomiste, signalons l'ouvrage de M. Theodor Steinbüchel : *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas v. Aquino, nach den Quellen dargestellt* (Beitr. z. Gesch. der Philos. d. Mittelalters, Bd. XI, H. 1, 1912). L'auteur définit la notion de finalité et marque sa place centrale dans le thomisme. La finalité est « la catégorie commune sous laquelle le thomisme envisage la totalité de l'univers et la vie de chaque être particulier ». Avec beaucoup de méthode, l'auteur poursuit la mise en valeur de l'idée de fin dans la philosophie de la nature, la psychologie, la morale, le droit social, la métaphysique. La doctrine est magnifique, et prête à des synthèses profondes. Elle est de celles qui cimentent un grand nombre de thèses et accusent le caractère dominateur du système : la solidarité doctrinale. « On ne peut méconnaître que cette unité, cette harmonie d'éléments qui se tiennent est une marque de grande valeur. Tout ce qui, à première vue, peut paraître sans lien, étranger, hétérogène est incorporé, grâce à l'idée de fin, dans une grande et unique totalité. Dès lors on comprend que pendant des siècles on se soit orienté vers cette conception unitaire du monde et de la vie, et aujourd'hui encore, quiconque considère le point de vue de la *valeur* (*Wertgesichtspunkt*) comme un facteur de l'explication du monde, et l'élaboration d'un plan unique de l'univers, comme une des grandes tâches de la pensée humaine sera épris d'admiration pour la grandeur et la majesté de l'imposant édifice construit par Thomas d'Aquin. Sur maints points de détails et principalement dans la théorie des fondements de la connaissance, la critique a fait valoir ses droits, mais, à la prendre dans son ensemble, l'œuvre du plus grand philosophe du moyen âge est et demeure un monument dans l'histoire des solutions proposées au problème du monde et de la vie » (p. 152, traduction).

L'auteur marque dans sa Préface qu'il s'est préoccupé des rapports historiques existant entre Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs, surtout Platon, Aristote, saint Augustin et le Pseudo-Denys. Il ajoute que jusqu'ici la doctrine qu'il étudie n'a pas encore été exposée dans son ensemble. Il nous permettra de signaler une dissertation de grande valeur publiée en 1887 à Louvain par M. Decoster, pour l'obtention du titre de docteur en philosophie thomiste :

« Le problème de la finalité ». Cette étude ferait bonne figure dans la liste bibliographique, d'ailleurs très complète, publiée par M. Steinbüchel en tête de son travail.

Un autre ouvrage, remplissant le H. 2, Bd XI de la riche collection de M. Clemens Baeumker, est consacré a un point spécial de la doctrine thomiste. Dr Mathias Meier, *Die Lehre des Thomas vom Aquino de passionibus animae in quellenanalytischer Darstellung* (1912). Ici aussi, conclut l'auteur, éclate la tendance du maître à harmoniser dans une pensée toujours logique avec elle-même, les éléments de doctrine qu'il emprunte à ses devanciers (p. 156).

M. Bergson jugé par un maître de la scolastique. — « C'est en vain qu'on luttera contre l'intelligence au nom de l'intelligence même ; cette lutte est contre nature. La nature finira toujours par avoir raison ». Nous empruntons ces lignes à la conclusion d'un ouvrage remarquable de Mgr Farges où le savant professeur de l'Institut catholique de Paris étudie d'un point de vue scolastique la philosophie de M. Bergson *(La philosophie de M. Bergson. Exposé et critique*. Paris, 1912, p. 489). Livre excellent, qui constitue une revanche de l'intellectualisme sur la philosophie antiintellectualiste du célèbre maître de la Sorbonne. La pensée bergsonienne est construite avec une « confiance audacieuse dans la toute-puissante force d'abstraction de la raison » ; sa conclusion antiintellectualiste, qui dénie à l'intelligence tout vrai pouvoir de la raison, se détruit donc elle-même, se suicide (p. 477). M. Bergson veut se passer de l'Intelligence pour philosopher, « la pousser hors de chez elle par un acte de volonté », l'entraîner dans une sorte de « catastrophe intérieure ».

M. Farges répond au nom de la scolastique : « La philosophie sera intellectualiste où elle ne sera pas ». Nulle autre doctrine que la néo-scolastique ne peut tenir tête au flot de volontarisme et de pragmatisme qui passe sur la pensée contemporaine ; mais quelle sécurité on éprouve à suivre Mgr Farges, quand il fait valoir le droit vengeur de la métaphysique, — de cette métaphysique dont M. Bergson, dans un élan de loyauté, lui-même écrivit (p. 489) : « Si l'on fait abstraction de quelques matériaux friables qui entrent dans la construction de cet immense édifice, une charpente dessine les grandes lignes d'une métaphysique qui est, croyons-nous, la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine... Un irrésistible attrait ramène l'intelligence à son mouvement naturel et la métaphysique des modernes aux conclusions générales de la métaphysique

grecque... Illusion sans doute mais illusion naturelle indéracinable qui durera autant que l'esprit humain » [1]).

A l'Institut catholique de Paris. — Nous avons annoncé dans la précédente livraison la démission de M. Piat, professeur à la faculté des lettres ; mais nous apprenons avec un vif plaisir que le savant maître n'a pas entièrement rompu avec l'enseignement. Il demeure attaché à l'Institut Catholique et il y donnera une série annuelle de conférences publiques. Ses nombreux amis conservent le ferme espoir que sa santé, en se raffermissant, lui permettra de poursuivre la brillante et longue série de ses publications. On sait que M. Piat est le fondateur et le directeur de la *Collection des grands philosophes*, qui compte maintenant vingt et un volumes. Les trois ouvrages que lui-même a publié sur Socrate, Platon, Aristote, forment une histoire de la pensée grecque dans ce qu'elle a de fondamental, et elle est faite d'après le contact immédiat des textes. Quinze autres volumes sont de sa main et montrent mieux que ne le feraient tous les éloges, la fécondité de sa longue carrière dans l'enseignement. Parmi ces ouvrages, nous devons citer en particulier *La Personne humaine* (1897), *La Destinée de l'homme* (1898), *De la croyance en Dieu* (1909), *Insuffisance des philosophies de l'intuition* (1908), *La morale du bonheur* (1910).

Les lecteurs de la Revue Néo-Scolastique n'oublient pas que M. Piat leur a réservé la primeur de plus d'un chapitre de ces livres toujours fortement pensés, qui ont exercé la plus salutaire influence sur la jeunesse française.

— La Revue de Philosophie (décembre et janvier 1912) commence la publication du cours de Théodicée professé par Mgr d'Hulst en 1881 et 1882 à l'Institut catholique de Paris. On y trouvera des plans et des résumés, et aussi de longs extraits d'après des manuscrits inédits.

Le thomisme en Amérique. — Nous recevons deux discours prononcés au séminaire de Michoacan, le 25 septembre 1912, le premier par Mgr Leopoldo Ruiz, évêque de Michoacan, le second par M. Luis Martinez, directeur du séminaire (Morelia, 1912). Celui-ci fait un exposé enthousiaste du programme néo-scolastique et il marque la place que le thomisme occupe dans le mouvement contemporain. Un jeune docteur, M. Luis Garcia présenta à la défense publique un ensemble de thèses empruntées à toutes les

1) Bergson, *L'évolution créatrice*, pp. 355, 369, 375.

branches philosophiques et conçues dans l'esprit de l'enseignement nouveau. Nous félicitons nos amis du Mexique de leur intelligente initiative et nous les remercions des éloges flatteurs qu'ils adressent à l'école de Louvain.

La langue des scolastiques. — M. Rafael M. Carrasquilla, président du collège de Nuestra Senora del Rosario, à Bogota (Colombie), publie une étude pleine d'humour et d'observations judicieuses *Sobre la Barbarie del lenguaje escolastico* (Bogota, 1912). L'auteur, qui est un philosophe doublé d'un philologue, s'élève contre le reproche de barbarie fait à la langue scolastique. Il montre l'influence qu'ont eue sur les langues romanes, notamment sur l'espagnol, une foule de termes techniques mis en honneur par les philosophes du moyen âge. Il passe en revue un choix d'expressions logiques et métaphysiques et montre comment elles ont pénétré dans la langue de Dante, de Cervantès et des auteurs castillans.

M. De Wulf.

COMPTES RENDUS.

Dr William Mackenzie, *Alle fonti della vita.* Un vol. in-8° de 350 pp. Genova, Formiggini, 1912.

Le volume que le Dr William Mackenzie vient de publier sous ce titre : *Aux sources de la vie*, présente un vif intérêt et pour les naturalistes et pour les philosophes. Il aborde les plus graves problèmes de la nature et en tire des conclusions qui, sans que l'auteur l'ait recherché, constituent une justification scientifique fort intéressante de certaines données fondamentales de la philosophie spiritualiste.

C'est de l'idée de la vie qu'il faut partir si l'on veut comprendre quelque chose aux multiples manifestations de l'activité dans la nature. La vie, à quelque degré de développement qu'on l'envisage, présente un double phénomène, le phénomène de l'*individu* et celui de l'*espèce*. Or, jusqu'ici les naturalistes se sont surtout attachés à étudier l'espèce. C'est à cette notion qu'ils sont tentés de ramener toutes leurs observations ; l'individu se trouve ainsi relégué à l'ar-

rière-plan, il ne joue dans leurs théories qu'un rôle tout à fait secondaire et accessoire ; il ne vaut guère qu'à titre de réalisation momentanée de l'espèce, il ne présente en lui-même aucune valeur précise et indépendante : l'individu n'existe que pour et par l'espèce.

Or, c'est là une fausse position du problème biologique : de plus en plus s'affirme l'idée que les espèces ne présentent rien d'immuable, qu'elles sont soumises à de lentes mais incessantes variations : c'est donc l'individu qui doit attirer notre attention, qui doit devenir le centre de nos études sur la nature vivante, puisque seul l'individu soutient et réalise, d'une manière concrète, visible et palpable, ce que les espèces présentent de caractères idéaux et abstraits (p. 18). C'est dans l'individu que se fixe l'espèce à chaque moment de son évolution : car il n'y a pas seulement dans le développement de la nature une loi de transformation et de variation ; il y a cela sans doute, mais il y a aussi une loi de stabilité et de conservation, ce que Quinton a si bien appelé *la loi de constance* (Quinton, *L'eau de mer, milieu organique*. Paris, 1904).

Cette stabilité, qui donne à l'individu une indépendance relative et lui constitue une vie pour soi, trouve dans l'observation de la nature de multiples confirmations. La génération en est le phénomène le plus typique, puisqu'elle n'est, en définitive, que la reproduction d'individus présentant tous les caractères extérieurs du sujet qui leur donne naissance : la forme biologique tend toujours à devenir une forme individuelle. Et cette persistance des caractères individuels est si marquée et si essentielle dans le développement des êtres vivants, qu'elle se maintient à travers toutes les vicissitudes des reproductions — comme on le voit, par exemple, dans le cas des *générations alternantes* — et fait réapparaître, après plusieurs générations et malgré toutes les différences de milieu et de conditions, des particularités qui appartenaient à l'individu reproducteur : à travers toute la série des productions successives la forme remonte à son origine (p. 43).

C'est donc que l'individu présente une valeur propre, il vaut pour lui-même et par lui-même : cette constatation biologique offre le plus grand intérêt pour la psychologie et la métaphysique : elle affirme la stabilité de la personne humaine en face de l'espèce qui change, son indépendance relative en face du milieu et des conditions ambiantes, sa dignité, sa valeur ; elle constitue, si l'on peut dire, une base scientifique pour une théorie de la personne humaine : una base scientifica e filosofica sicura alla nostra valutazione della personalità umana (p. 89).

La personne humaine se définit par l'individualité : il faut aller plus avant et reconnaître que cette individualité est avant tout et essentiellement une individualité consciente. Ce sont ces deux termes d'*individualité* et de *conscience* qu'il faut éclairer au contact des sciences de la nature.

Les biologistes ont défini l'individu « un tout indivisible », « un être distinct », « un organisme qui forme un tout achevé », « un organisme capable de vivre par lui-même ». Aucune de ces définitions n'est pleinement satisfaisante (cf. pp. 97-98) ; car, en définitive, aucune ne trouve dans la nature de réalité concrète qui lui corresponde : où y a-t-il, dans la nature, un organisme qui forme un tout achevé ? Non, l'individu, tel que le définit la biologie, n'existe pas en réalité. Il n'est point fourni — dans l'ordre descendant des êtres — par la cellule ; et, dans l'ordre ascendant, nous n'en trouvons pas davange le type dans ce que la biologie appelle les colonies végétales et animales : il n'y a pas, dans la nature, de base positive au concept d'individu, car en elle se vérifie le mot du vieil Héraclite : πάντα ῥεῖ. L'homme lui-même, à titre de vivant corporel et organisé, passe par une continuelle modification de ses parties et de son organisme, depuis les formes primitives de la cellule embryonnaire jusqu'aux décrépitudes de la vieillesse et à la désagrégation du tombeau. Si nous croyons à notre stabilité, à notre identité personnelle tout le long de notre existence, ce phénomène ne saurait trouver dans la nature son interprétation ; il ne s'explique que du dedans, par l'intervention de la conscience et, en particulier, de la mémoire : l'individu est une création — une illusion — de la conscience ; ou encore ; il faut dire que, s'il existe dans la nature et cesse d'être une illusion, ce n'est qu'en tant que nous la considérons *dans sa totalité :* la personne humaine ne se définit que par l'individualité, mais l'individualité elle-même ne se comprend que par la conscience. Et la conscience enfin est irréductible aux forces physiques et chimiques : elle suppose un principe qui ne relève pas de la matière : l'individualité repose sur l'existence de l'esprit.

Bien des remarques encore mériteraient d'être relevées en raison surtout de la portée spéciale qu'elles acquièrent lorsqu'on en fait l'application à la philosophie, tels sont les passages où l'auteur décrit les fondements de l'unité biologique, les rapports de l'énergie psychique et de la téléologie, la vie et l'esthétique des abîmes.

Nous ne pouvons cependant passer complètement sous silence le chapitre consacré à la *Morale de la nature.*

En quel sens peut-on parler d'une morale de la nature ? Il ne

saurait être question évidemment d'une moralité absolue, indépendante de ce qui se passe chez l'homme : une moralité absolue de la nature ne saurait exister, puisque la nature englobe tout, forme elle-même un tout achevé, et qu'il n'y a moralité que là où il y a rapport avec d'autres êtres. *De ce point de vue* la nature est amorale. Mais il en est un autre, c'est celui du penseur qui, laissant de côté l'absolu des choses pour envisager leurs relations, cherche à découvrir dans la nature un ordre et des principes semblables à ceux qui se réalisent dans sa propre vie. Et ce point de vue *humain* est parfaitement légitime, puisqu'en définitive « toute parcelle de la nature vivante est *humaine*, en tant que l'homme, au même titre que n'importe quel autre être vivant, est une parcelle de la nature » (p. 273).

Moins prudents que Huxley, les successeurs de Darwin ne veulent voir dans la nature que l'insouciance, la lutte pour la vie, l'égoïste instinct de la conservation individuelle : mais ils ne voient qu'un aspect de la réalité. Oui, la lutte pour la vie existe, c'est incontestable, mais il n'y a pas que cela dans la nature : il y a aussi la coopération des efforts, l'altruisme, la collaboration vers une fin commune, comme le montrent si bien tous les cas de *colonies* végétales ou animales, le parasitisme et ce que les savants ont si justement appelé la symbiose. Si, dans la nature, les êtres tendent à se conserver, ils savent aussi se sacrifier, disparaître et mourir : à côté de la lutte pour la vie il y a, si l'on peut dire, une lutte pour le sacrifice et la mort.

Voilà ce que refusent de voir ceux qui veulent trouver dans ce qu'ils appellent l'égoïsme de la nature le principe d'une nouvelle morale, la morale de la force de la concurrence et de la volonté de vivre.

Au contact de la nature, le penseur sent naître irrésistibles en son esprit le sentiment et la conviction que ce qu'il y a de meilleur dans ses tendances et ses aspirations, gouverne de quelque manière la marche des choses et n'est qu'un écho des principes universels qui régissent tous les êtres — peut-être est-ce là une illusion ? — mais laissons à l'homme cette illusion ou cette certitude que toutes ses catégories — y compris la catégorie morale — ne sont que la répétition plus consciente des *catégories de la nature* et que la reconnaissance de ce fait donne toute sa valeur et sa dignité à la vie humaine, surtout si l'homme s'applique à connaître de plus en plus ces règles de vie et à réaliser, d'une manière de plus en plus parfaite, ce qu'elles présentent d'universel.

Le lecteur aura remarqué que l'auteur n'envisage pas les rapports

de la nature avec un Dieu Créateur et, qu'en parlant de la moralité de la nature, il fait une transposition abusive d'une notion qui n'a de sens que pour un être doué de volonté et de liberté.

F. Palhoriès,

L. Habrich, *Psychologie pédagogique*, traduite sur la 4e édition allemande « Pädagogische Psychologie », par G. Siméons et Fr. De Hovre. Vol. I : *La faculté cognitive*, 240 pp. — Liége, H. Dessain et Kempten, Kösel.

Les travaux intitulés : *Psychologie pédagogique*, *Psychologie appliquée à l'éducation*, *Pédagogie expérimentale*, etc., ne se comptent plus. Malheureusement, beaucoup de ces ouvrages ne donnent pas ce que leur titre promet ; tel volume, portant l'en-tête prétentieux de « Pédagogie expérimentale », ferait mieux de se contenter du nom plus humble de « Causeries psychologiques ». Le volnme, que nous avons devant nous, est une œuvre sérieuse, et son contenu répond au titre qu'il porte. Ecrit pour la masse des éducateurs et instituteurs, il est à la fois un traité de psychologie et un traité de pédagogie pour autant que celle-ci dépend de celle-là. L'auteur, qui a consacré sa vie à l'enseignement, a compris qu'il ne faut pas offrir aux instituteurs des ouvrages partiels, monographiques, parce que ce système ou bien leur donne une science unilatérale et insuffisante, ou bien les force à passer leur temps à lire des livres. L'homme de la pratique a besoin avant tout de bons « guides », et ce livre en est un.

Comme traité de psychologie, cet ouvrage contient les notions préparatoires et générales d'anatomie et de physiologie, la psychologie générale, des notions de psychologie pathologique et comparée, les données certaines de la psychologie expérimentale. Comme traité de pédagogie, il envisage à la fois l'éducation et l'enseignement. Dans chaque chapitre, les paragraphes de psychologie sont suivis des conclusions qu'on peut en tirer pour l'enseignement, ou bien l'auteur intercale, s'il y a lieu, un chapitre traitant uniquement de l'une ou l'autre question importante de pédagogie. Il a soin d'ajouter aussi les notions historiques, toujours utiles, et des paragraphes spéciaux sur les idées de l'un ou l'autre pédagogue bien connu. Voici, par exemple, comment le chapitre de l'aperception est exposé : définition ; rôle de l'aperception, conséquences pour l'enseignement, appréciation de la théorie herbartienne, opinion de Will-

mann. Après cela vient un chapitre entier sur la concentration de l'enseignement.

La mémoire est étudiée en deux chapitres. A. Définition, contenu, base physiologique, la mémoire chez l'animal, importance, qualités d'une bonne mémoire, diverses espèces de mémoire, moyens de fortifier la mémoire. — B. Les exercices de mémoire, mémorisation mécanique, mémorisation intelligente, artificielle ; la mémorisation à l'école, choix de la matière, moyens de mémorisation, opinion de Willmann, données expérimentales sur la mémorisation. L'ouvrage repose sur une base scolastique ; c'est une hardiesse de la part de l'auteur. Il montre excellemment comment la scolastique, que certains s'obstinent à qualifier de vieille et de spéculative, est à la base d'une science pratique, qui se dit moderne et prétend préparer la jeunesse à la vie telle que les temps modernes l'ont faite.

Toute pédagogie subissant le contre-coup de la psychologie qui est à sa base, présentera les mêmes caractères que cette psychologie. D'une pédagogie scolastique nous pouvons donc attendre les avantages suivants : elle sera entière ; elle envisagera tous les problèmes et avant tout les problèmes les plus importants, tels : le but de l'éducation, de l'enseignement et de la vie ; la spiritualité de l'âme, le sens psychologique et moral de la vertu ; elle ne s'arrêtera pas trop à des faits isolés, accessoires mais souvent exagérés en importance par une science qui ne connaît plus que les détails. Elle sera une dans les grands principes, et elle sera historique. L'ouvrage de Habrich possède cette qualité d'être entière, d'être un, et de s'inspirer des leçons de l'histoire.

A cause de ces avantages, il est supérieur aux œuvres similaires, inspirées de la psychologie herbartienne, ou de la psychologie empirique. Pour servir à l'éducation, celle-là, quoique sérieuse et profonde, est trop obscure et théorique ; celle-ci, trop superficielle, parce qu'elle écarte les questions principielles qui, dans l'éducation, atteignent leur maximum d'importance. Une critique qu'on pourrait adresser à Habrich, c'est qu'il a trop peu envisagé cette branche nouvelle de la psychologie, qui s'appelle la psychologie de l'enfant. Peut-être l'a-t-il négligée à dessein : tandis que la physiologie de l'enfant diffère peu de la physiologie générale, la psychologie de l'enfant, par contre, présente tant de points de vue spéciaux qu'elle forme un tout à part, de telle façon qu'entremêler la psychologie générale et la psychologie de l'enfance dans un ouvrage, présenterait, sans aucun doute, des inconvénients. L'ouvrage perdrait de son unité et de sa clarté. Aussi Habrich a publié à part, comme complément de sa *Psychologie pédagogique*, son « Pädagogisches

Neuland », dans lequel il expose la psychologie de la jeunesse, de l'adolescence, de l'enfance arriérée, etc. C'est un acte très méritant de la part des traducteurs de mettre les œuvres de Habrich à la portée des éducateurs de langue française. Ils ont admirablement réussi. En Belgique, comme ailleurs, on veut répandre la psychologie dans le monde des instituteurs ; l'ouvrage de Habrich vient à son heure ; puisse-t-il servir de guide à nos éducateurs catholiques.

Dr Fr. Fransen.

Michele Losacco, *Razionalismo e misticismo, saggi e profili.* — Milano, Libreria Editrice Milanese, 1911. Prezzo : L. 3,50.

M. Losacco, professeur de philosophie au Lycée de Pistoia, rassemble dans ce volume des articles de revues, des discussions critiques, des recensions d'ouvrages, éparpillées dans différents périodiques. Je ne parlerai point de l'utilité de ce recueil. Je devrais dire à l'occasion que plusieurs de ces études, surtout dans la seconde partie *(Profili)*, n'ont aucun intérêt. Telle, *studî francescani*, où l'auteur se montre très peu renseigné sur la question [1]). Pareilles recensions de livres, qui n'ont pas pour but la discussion approfondie des idées et qui ne contiennent pas de remarques importantes, ne peuvent être tolérées que dans des revues comme le Marzocco.

La première partie du volume *(Saggi)* mérite plus notre attention. En général, l'auteur est bien au courant de l'état de la philosophie contemporaine ; et dans les études qu'il vient de rééditer, il fait preuve d'une rare pénétration d'esprit et d'une connaissance exacte des problèmes.

Dans le « saggio introduttivo » (entièremement nouveau, de même que l'essai sur Böhme et la brève analyse du concept de la religion selon M. Masci), il a eu soin de nous déclarer quel est son rationalisme. « Razionalità,... non significa intelligibilità pura e semplice, ma qualcosa di più profondo... Il razionalismo nella sua più alta significazione è quello che ammette nell'universo la presenza di una ragione assoluta e infinita, di cui l'autocoscienza umana è solo una parte... Risalendo all'uno come a centro vivo delle relazioni, si viene a stabilire che le cose tutte non sono altro

1) Une expression doit être relevée. « Il Peckam — dit M. Losacco — professava la dottrina della *diversità delle anime,* condannando coloro che insegnavano la dottrina tomistica dell'unità della forma » (p. 212). Or, il ne s'agissait pas là de la *diversité des âmes*, mais de la célèbre théorie de la *pluralité des formes.*

se non determinazioni di quest'essere uno. Il principio d'identità è la formula della soluzione qui accennata, a condizione per altro che l'identità non sia confusa colla medesimezza : le cose, benchè modificazioni dell'uno, sono però distinte da esso, come il predicato è distinto dal soggetto ; sicchè l'identità non consiste in una vuota indifferenza, bensì nell'unificazione perfetta di elementi e di rapporti dissimili, tra loro » (p. 4). Il ne s'agit donc pas seulement de méthode, mais d'un rationalisme métaphysique (comme l'auteur même nous l'avoue, p. 129) qui se ressent de l'influence de Schelling et surtout de celle de M. Varisco que M, Losacco cite souvent, et pour qui il témoigne (pp. 244-251) beaucoup d'admiration. Cependant son rationalisme n'est pas absolu, à la façon de celui de Hegel, mais tempéré, et il réserve une place à la transcendance. « I difensori di un razionalismo estremo — dit-il — non vorrebbero all'assoluto riconoscere altre determinazioni che quelle rivelantisi nella storia umana, mentre... il razionalismo temperato deve porre l'esigenza di un assoluto che non soltanto compenetra tutto il reale, ma lo trascende nel senso che ha degli attributi i quali non giungono alle coscienze finite » (p. 20).

A côté de cette métaphysique se dessine la tendance mystique que l'auteur tâche de concilier avec son rationalisme. M. Losacco est un fils de son temps. Il se sent ravi par le charme des pures idéalités franciscaines vers lesquelles les esprits se sont tournés en Italie, au moment où la critique philosophique démolissait le positivisme. Le mysticisme n'est pas la base même de sa philosophie, mais c'est avant tout une discipline morale. « Dirigersi alla volontà, rafforzarla, purificarla dai motivi egoistici, educarla al disinteresse e all'abnegazione, creare insomma un mondo interiore che spanda la sua forza operativa su quello esteriore, ecco gl'insegnamenti essenziali del misticismo » (pp. 12-13). Cependant remarque-t-il, l'exercice et l'intensification de la volonté dirigée vers le souverain bien, implique un postulat métaphysique : l'affirmation de l'unité et de l'absolu. Le rationalisme rend explicite ce qui dans le mysticisme est implicite.

Signalons aussi la discussion de la théorie de M. Joël, d'après laquelle la philosophie de la nature serait constamment précédée dans l'histoire par une période de mysticisme. Moins importante est l'analyse de la *Gegenstandstheorie* de M. Meinong, que d'ailleurs l'auteur aurait bien fait de mettre en rapport (quant au résultat, pas quant à la méthode) non seulement avec l'ontologie de Wolff, mais aussi avec celle des néo-thomistes. Dans son ensemble, le

livre révèle la fièvre de la recherche qui pousse M. Losacco à prendre en considération toute idée nouvelle.

B. Nardi.

Bernardino Varisco, *Conosci te stesso.* Un vol. in-8° de 350 pp. — Milano, Libreria editrice milanese, 1912.

Le nouvel ouvrage que nous présente M. Varisco offre les mêmes qualités de sérieux et d'originalité qui font le mérite de son œuvre précédente : *I massimi problemi ;* malheureusement il est impossible de suivre ici tous les développements que l'auteur donne à sa pensée concise et serrée. Essayons d'en reproduire simplement les grands traits.

Le monde est un ensemble de *sujets* plus ou moins développés et, pour chacun de ces sujets, toute la réalité du monde est constituée par la représentation phénoménale qu'il en a. Le sujet est donc le point de départ et le centre de toute réalité et de toute science : à un moment donné, la représentation totale du monde n'est que l'ensemble des représentations que chacun de ces sujets se fait de l'univers. Le lecteur reconnaîtra ici une reproduction assez peu originale de la Monadologie de Leibniz et, comme plus bas, d'ailleurs, des emprunts à certaines théories de Rosmini. Tout le développement du monde suppose deux sortes de facteurs : des facteurs *alogiques* représentés par la spontanéité de chaque sujet particulier, et un facteur *logique*, en qui viennent se grouper et s'unir, sous certaines lois nécessaires, toutes les spontanéités particulières. Le facteur logique, qui fonde la nécessité de la pensée, est l'*Unité* suprême de l'univers. Tout en étant un lien d'unité pour les sujets particuliers, et précisément parce qu'il est ce lien, le facteur logique constitue ce qu'il y a d'essentiel et de vraiment réel dans chacun de ces sujets, puisque chacun n'existe que dans la mesure où il fait partie de l'ensemble. Cette Unité suprême, c'est l'*Etre*, c'est-à-dire cet élément commun qui se retrouve dans chaque individu concret et dont chaque individu n'est, pour ainsi dire, qu'un mode et qu'une détermination. Qu'est-ce donc maintenant que cet Etre ? C'est un pur concept, c'est l'idée de l'être indéterminé et toute sa réalité est constituée par la pensée que nous en avons : *C'è in quanto è pensato.* L'Etre, Unité suprême, qui faisait tout à l'heure le fond de chaque sujet particulier, reçoit donc maintenant de chacun de ces sujets son existence et toute sa réalité. Faut-il aller plus loin et, au-dessus de cet Etre très indéterminé, qui se retrouve comme une forme et un élément d'unité sous chacune de nos pensées, y a-t-il lieu d'admettre

un Etre réel qui expliquerait à la fois l'existence des sujets particuliers et la possibilité de représentations qu'en fin de compte les sujets ne créent pas de toutes pièces, c'est, selon M. Varisco, ce qu'en l'état actuel de la question il est impossible de trancher. L'Etre ne saurait être complètement indéterminé : il présente de toute nécessité un certain nombre de déterminations : que sont ces déterminations ? Sont-ce celles du monde phénoménal ou devons-nous les concevoir comme différentes et propres exclusivement à cet Etre ? Dans le premier cas, c'est le panthéisme qui s'impose ; dans le second, le théisme, puisque l'Etre doit alors apparaître comme une personne. Laquelle de ces deux alternatives est la vraie ? On ne saurait le dire : *Non crediamo che gli elementi accertati bastino a giustificare una scelta* (p. 260). C'est assez, conclut l'auteur, d'avoir déblayé le terrain et préparé une situation intellectuelle où le problème se pose d'une manière nette, précise et impérieuse.

Souhaitons que dans une étude future M. Varisco donne à sa pensée l'unité qui lui fait encore défaut et nous dise de quel côté l'a incliné le mouvement de son esprit en face de l'impérieuse alternative. Mais s'il reste fidèle à l'esprit qui anime toute cette théorie, il n'arrive pas à édifier une philosophie cohérente et qui réponde à tous les besoins de la pensée. Le phénoménisme est un sable mouvant : il faut que de quelque manière l'esprit s'attache au roc solide de la réalité ; il faut aussi et surtout que l'Etre premier soit conçu comme la première et la plus certaine de toutes les réalités.

F. Palhoriès.

E. Troilo, *Il positivismo e i diritti dello spirito*. Un vol. petit in-8° de 360 pp. — Torino, Fratelli Bocca editori, 1912.

Ce volume, où M. Troilo continue la défense qu'il a entreprise de longue date déjà du positivisme, mérite certainement d'être lu. Ce n'est pas que les thèses apportées ici par l'auteur soient bien nouvelles et n'appellent, de la part des idéalistes de toutes nuances, de multiples réserves. Mais ces pages dénotent une nouvelle conception, peut-être plus large, du positivisme, précisément parce qu'elles veulent en être une justification rationnelle, et nous lirons avec intérêt — quand il paraîtra — le volume que l'auteur nous promet et où il se propose de synthétiser ses idées et de leur donner leur forme définitive en établissant les grandes lignes d'un *positivisme nouveau*.

Ce que sera ce positivisme, nous pouvons déjà nous en faire une idée en parcourant le présent livre.

Le positivisme n'est pas seulement une théorie qui répond aux besoins particuliers d'une époque ; ce n'est pas, non plus, une méthode spéciale ni le résultat de recherches particulières ; c'est plus que tout cela : c'est une forme de pensée nécessaire, inhérente à l'esprit humain, découlant de sa nature essentielle, découlant aussi de la nature des objets de la connaissance, et, de ce chef, légitime et destinée à vivre aussi longtemps que l'esprit lui-même.

L'unité est la loi de l'Etre, mais la dualité est la loi fondamentale de l'esprit : le monisme logique est une impossibilité : toute connaissance requiert au moins la dualité du sujet et de l'objet.

Or, en face de tout objet l'esprit prend nécessairement deux attitudes : d'abord il le considère d'une manière objective et sans faire aucun retour sur lui-même : c'est l'attitude positive, première attitude de l'esprit et attitude fondamentale. A cette attitude initiale s'ajoute secondairement et par un développement naturel de la pensée une attitude différente, opposée, ce que l'auteur appelle l'attitude subjective et idéaliste.

Ces deux attitudes, tout nous les révèle dans l'esprit humain et la psychologie et la gnoséologie et l'histoire. C'est là une loi essentielle à l'esprit humain : Δύο λόγοι εἰσὶ περὶ παντὸς πράγματος ἀντικείμενοι ἀλλήλοις. Positivisme et idéalisme sont donc également naturels, légitimes, nécessaires, et l'on ne peut songer à supprimer l'une de ces deux formes de pensée sans attenter *aux droits* de l'esprit.

Mais, comme l'attitude positive est la première que prenne l'esprit en face des objets, elle est aussi la plus naturelle, la plus vraie, la plus conforme à la réalité, la plus vérifiable ; et fidèle en cela à l'ancien positivisme, M. Troilo a parfois l'air d'oublier que de son propre aveu l'attitude idéaliste est nécessaire aussi, raisonnable, conforme à la loi fondamentale de l'esprit. Serait-ce aussi une loi de l'histoire que l'esprit placé en face des Δύο λόγοι est obligé de choisir et, par conséquence, de rejeter toute une partie de l'esprit humain et de se mettre ainsi en contradiction avec lui-même ?

F. Palhoriès.

Andreas Schmid, *Geheimrat Dr. Alois Ritter v. Schmid.* Sein Leben u. seine Schriften. Un vol. de vi-416 pp. — Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. I. Manz, 1911. Prix : 3 Mk.

Il serait difficile de raconter plus simplement et plus objectivement que ne le fait son frère dans ce volume abondamment illustré, la vie si bien remplie de Mgr Alois v. Schmid. Né en 1825 à Zaumberg-lez-Immenstadt (Bavière), il enseigna la religion et l'histoire

au gymnase de Zweibrüchen (1850-1862), la philosophie et l'histoire de l'art au lycée de Dillingen (1852-1866), la dogmatique à l'Université de Munich (1866-1910). Toujours il s'intéressa particulièrement en philosophe et en théologien à l'idéologie et à la critériologie. Parmi ses livres, articles et compte rendus dont le présent ouvrage (pp. 65-71) contient la bibliographie, — la collaboration au *Hochland* n'y est pas mentionnée — il faut signaler à notre point de vue, les volumes suivants : *Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik* (Regensburg, 1858), *Thomistische u. Skotistische Gewissheitslehre* (Dillingen, 1859), et surtout *Erkenntnislehre* (2 vol., Herder, Freiburg i. Br., 1890). Ce dernier ouvrage, malheureusement trop peu connu, corrige, précise et synthétise les recherches antérieures. Dans cette revue systématique de tous les problèmes critériologiques, Mgr v. Schmid se réclame bien plus d'Aristote et de Thomas d'Aquin que des auteurs modernes et contemporains qu'il connaît d'ailleurs admirablement. Déjà en 1859, il professait qu'on ne peut faire revivre la scolastique qu'à condition de la perfectionner et de la compléter par des apports de la philosophie moderne. Esprit conciliant, il a remarquablement travaillé à réaliser cette synthèse du vieux et du neuf, par exemple, en cherchant à dépouiller l'apriorisme kantien de son caractère subjectiviste pour lui donner une base objective. Pareille attitude lui a valu des critiques parfois exagérées, notamment de la part du baron Schäzler et de Mgr Glossner. Mgr v. Schmid y répond *ex professo* dans un mémoire rédigé en 1906 (*Literarische Angriffe in Kritischer Beleuchtung*) que contient le présent volume (pp. 35-65).

Ce travail jusqu'ici inédit est comme une anticipation sur la seconde partie, la plus longue du livre. Sous le titre : *Kleinere Schriften*, on y trouve réimprimées (pp. 86-414) quinze études, la plupart philosophiques.

Citons les monographies relatives à Schopenhauer, à Schelling, Baader et Görres, à de Maistre, à Möhler, les études sur la doctrine péripatéticienne et scolastique des intelligences astrales, sur l'Être Divin d'après saint Thomas et l'analyse critique des mémoires consacrés au principe de causalité par O'Mahony, de Margerie, Domet de Vorges, Fuzier et Vinati.

AUG. PELZER.

E. DUPRÉEL, professeur à l'Université de Bruxelles, *Le rapport social*. — Alcan. Prix : 5 fr.

Cet ouvrage est divisé en deux parties, dont la première traite de l'*objet* de la sociologie, la seconde de la *méthode* de la sociologie.

L'auteur cherche à déterminer l'objet de la science sociale considéré dans la plus grande généralité, et il estime trouver cet objet dans la notion du *rapport social*. Un rapport social existe entre deux individus lorsque l'existence et la manière d'être de l'un influe sur les états psychologiques et les actes de l'autre. Ce rapport social peut, d'ailleurs, se présenter sous un aspect positif ou sous un aspect négatif (conflit). L'auteur, après avoir étudié la notion du rapport social en général, poursuit cette même notion dans son application aux sciences particulières qui ont ou peuvent avoir un intérêt social : le droit, l'économie politique, l'étude des coutumes, de la morale, de la vie religieuse, de l'activité artistique et scientifique.

Passant à la question de méthode, il se demande comment on doit étudier les faits sociaux, et l'importance de la notion du rapport social reparaît ici, soit qu'il s'agisse d'observer, soit qu'il s'agisse d'expliquer. L'auteur voit, en effet, dans l'emploi de cette notion, un moyen de décrire, de classer la matière sociale et d'en énoncer les lois. Il fait ensuite une application spéciale de ses idées en consacrant un long chapitre à l'étude des rapports d'égalité et d'inégalité, insistant surtout sur les causes d'égalité et d'inégalité. Il y a là des pages où se révèle particulièrement la perspicacité et la faculté synthétique de M. Dupréel. La critique sociologique et la logique sociale font l'objet du dernier chapitre de l'ouvrage. Il s'agit ici de savoir dans quelle mesure un rapport social donné, en tant qu'il est déterminé par des éléments psychologiques, s'explique par sa conformité aux lois de la réalité objective et de la logique, et s'en déduit. L'auteur appelle « logique sociale » l'étude du contenu commun des esprits, considéré sous la forme des rapports sociaux. Son domaine propre est la connaissance confuse, ou plutôt la zone de clair-obscur qui va de l'inconscient à la pure raison. Cette dernière idée amenait naturellement la reproduction, en appendice, d'une note sur la connaissance confuse.

G. Legrand.

Piccola bibliotheca scientifica della Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. Firenze.

N° 1. Agostino Gemelli, *Recenti scoperte e recenti theorie nello studio dell'origine dell'uomo*, 4ª ed. — Cet opuscule qui ouvre la série de la nouvelle collection est une réédition de la conférence tenue en 1910 à l'Académie romaine des religions. Les théories de Haeckel et de Schwalbe, celles de Kollman sur la descendance

simiesque indirecte de l'homme, et de Stratz sur la descendance humaine directement des pro-mammifères, y sont exposées avec clarté et font l'objet d'une critique substantielle. Le fait que cette conférence s'édite pour la quatrième fois constitue pour elle la meilleure des recommandations.

N° 2. G. A. Elrington, *Le leggi dell'Eredita.* — Ce sujet non moins actuel est traité par le naturaliste dominicain surtout du point de vue expérimental. Les travaux de Mendel et la théorie à laquelle ils servent de base sont présentés en un exposé très détaillé. Une mention des travaux similaires plus récents sur les espèces animales, une application des lois de Mendel à l'hérédité de l'homme achèvent de donner une idée complète de la question.

N° 3. Bohdan Ruthuwicz, *Il Psicomonismo o Monismo Psicobiologico.* — Ce troisième opuscule traite un problème biologique d'ordre plus général et plutôt philosophique. On y trouvera les idées fondamentales du panpsychisme selon Pauly et une critique sommaire mais serrée de cette théorie.

Dott. A. Brass, Dott. A. Gemelli, *Le falsificazioni di Ernesto Haeckel.* Bibl. della Riv. di Fil. Neo-Scol., C. 1. — Firenze. — Nous avons dans ce volume la deuxième édition de la traduction italienne du livre dans lequel Brass expose la fameuse controverse scientifique qui a souligné les procédés spéciaux de documentation de Haeckel. Gemelli a fait précéder la traduction italienne d'une étude générale sur Haeckel comme homme de science et comme philosophe, ainsi que d'un exposé critique de sa théorie sur l'origine de l'homme. Quatre planches représentant des embryons de diverses espèces à différents stades de développement, en partie d'après Haeckel, en partie d'après les embryologistes les plus connus, facilitent l'appréciation des figures de Haeckel.

J. Van Mollé.

Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, par P. Jos. Gredt, O. S. B., professeur de philosophie au collège Saint-Anselme de Rome. Deuxième édition augmentée et corrigée. Deux vol. in-8°. — Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1912. Prix : 17,75 fr. ; reliés : 20,75 fr.

Nous n'avons entre les mains que le second volume de l'ouvrage du P. Gredt. Il comprend la métaphysiqne et la morale. A le lire, on se sent en contact avec un professionnel de la philosophie scolastique. On est heureux de rencontrer à la fin de chaque chapitre des

références nombreuses, non seulement aux œuvres de saint Thomas, mais aussi à celles du stagirite.

L'auteur fait de l'épistémologie un chapitre de la métaphysique. Sa documentation est soignée. Aussi pouvons-nous manifester notre étonnement de ne lui voir citer parmi les ouvrages de l'Ecole de Louvain que la *Critériologie* du cardinal Mercier (p. 44).

Le P. Gredt admet la connaissance divine des futuribles, moyennant un décret prédéterminant, subjectivement absolu et objectivement conditionné. Cette thèse se réclamerait vainement, nous semble-t-il, du patronage de saint Thomas. De même en serait-il de la thèse sur le mode substantiel constitutif de la personnalité. Cajetan en est l'inventeur, comme l'a montré le cardinal Billot, dont on ne rencontre, d'ailleurs, jamais le nom sous la plume de l'auteur. On aurait pu signaler également les belles études de Sertillanges et Rousselot. En éthique, la méthode aurait pu être davantage inductive. Elle eût été ainsi plus conforme à l'esprit de saint Thomas, comme l'a montré Mgr Deploige dans son livre sur *Le conflit de la morale et de la sociologie.*

Le style de l'auteur est remarquable par sa clarté et sa concision. Ce sont là deux qualités bien précieuses pour un manuel.

N. Balthasar.

Charles Frick, S. J., *Ontologia sive Metaphysica generalis in usum Scholarum.* Quatrième édition revue et augmentée. — Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1911. Prix : 3,50 fr. ; relié : 5 fr.

Ce petit traité de métaphysique est conçu dans un esprit nettement suarézien. C'est dire assez qu'il y a pléthore de divisions. On s'étonne quelque peu de voir l'auteur rechercher le patronage de saint Thomas en faveur d'une distinction simplement logique entre l'essence et l'existence. On s'étonne davantage de la pauvreté des textes allégués. Les essais du P. Frick, S. J., ne valent pas mieux que ceux du P. Chossat, S. J., comme l'a bien montré le P. del Prado, O. P.

Bornons-nous, pour notre part, à renvoyer les lecteurs de la Revue néo-scolastique au texte du *De Ente et Essentia*, de Thierry de Fribourg, publié par le Dr Krebs de Fribourg-en-Brisgau (année 1911, pp. 516 à 536). Thierry, un dominicain, défend la distinction de raison. Les arguments pour la distinction réelle, soumis à la critique, sont précisément ceux de saint Thomas *(De Ente et essentia*, c. 5, la *Somme théologique*, p. I, q. 3, le *Commentaire sur la physique d'Aristote* et la *Somme contre les Gentils*,

liv. II, 52). Inutile d'ajouter que nous différons d'avis avec l'auteur sur le principe d'individuation, la notion philosophique de la subsistance et la relation.

L'ouvrage du P. Frick donne une idée précise de la position de Suarez en métaphysique. Sans le vouloir, il montre nettement l'opposition de son esprit avec celui de saint Thomas.

N. Balthasar.

P. L. Rodés, S. J., *De los Cuerpos reales al éter hipotético*. Brochure in-8° de 77 pp. — Madrid, Administration de Razón y Fe, 1911.

L'opuscule du R. P. Rodés contient la suite des articles qu'il a fait paraître sous le même titre dans les numéros de mai à octobre 1911 de la Revue Razón y Fe de Madrid.

L'auteur y expose d'abord de façon claire et complète, bien que condensée, les principales découvertes faites, ces dernières années, dans le domaine de l'électricité et de la radioactivité, ainsi que les interprétations qui en ont été données. Il critique ensuite d'une manière judicieuse les conclusions exagérées que l'on a voulu en tirer et qui n'aboutissent à rien moins qu'à réduire les corps à des états de cette substance hypothétique qu'est l'éther.

Ces conclusions dérivées d'interprétations à peine ébauchées des phénomènes décrits ne peuvent infirmer les notions fondamentales que toute saine philosophie doit se former des corps matériels. Il importe que cette dernière s'efforce d'inspirer aux sciences d'expérience les véritables principes de l'interprétation des phénomènes ainsi que de les débarrasser des théories du phénoménisme. Ces dernières, en effet, conduisent nécessairement les sciences à des conclusions contraires à l'ordre des choses tel qu'il apparaît à un esprit libre de tout préjugé.

J. Lemaire.

Prof. Dr. Med. Bernhad Rawitz, *Der Mensch*. Bibl. f. Philos., Stein. Leonh. Simion Nf. — Berlin, 1912.

L'auteur s'oppose à bon droit à la théorie de Kant sur l'origine aprioristique de nos connaissances. Il prouve longuement l'origine expérimentale des idées de temps et d'espace. Il admet un substratum substantiel aux phénomènes. L'évolution, le devenir de l'homme en particulier, montre que la philosophie kantienne est inconciliable avec les progrès actuels des sciences.

Ce devenir, toujours d'après l'auteur, prouve aussi qu'il n'existe

que des causes efficientes, et que même les faits conscients s'expliquent par la matière, par un mouvement moléculaire de la substance nerveuse. Il est évident que ce philosophe médecin qui se croit si ultra-moderne retarde de quelques décades.

J. Van Mollé.

D. Juan de Dios Trias y Giro, *Los progressos internacional y la etica cristiana.* — Barcelona, 1912.

Discours prononcé par l'auteur, professeur à la faculté de droit, à l'ouverture des cours de l'université de Barcelone (1912-1913).

Après avoir résumé les théories émises au moyen âge par les mystiques, les moralistes et les théologiens catholiques, l'auteur expose les caractères du droit international moderne, les principes de la vie internationale des peuples en temps de paix et en temps de guerre, et il montre dans quelle mesure ces idées se rapprochent ou s'éloignent de la morale chrétienne.

Hermann Graf Keyserling, *Zwei Reden.* — Riga, Verlag Jonck und Poliewsky, 1911.

Dans le premier de ces discours, *Germanische und romanische Kultur*, l'auteur compare les deux civilisations romane et germaine ; il montre d'abord, comment, en fait, elles diffèrent ; il cherche ensuite à établir quel est le fondement de cette différence, et il croit le trouver dans une irréductible opposition de tempérament intellectuel. Lorsqu'un Allemand et un Français parlent ensemble, font effort pour se comprendre et même sympathiser, il reste toujours entre eux quelque chose qui leur échappe réciproquement et qui fait que, finalement, ils ne s'entendent pas ni ne se comprennent : ce qui caractérise l'esprit germain c'est qu'il est essentiellement tourné vers le dedans, tandis que l'esprit roman regarde au dehors, vit pour le dehors et trouve là son rayonnement naturel.

La seconde conférence, *Vom Interesse der Geschichte*, met en relief cette idée que l'histoire vaut non point par chacun des faits particuliers qu'elle accumule et qui, en eux-mêmes, nous laissent en général bien indifférents, mais par les leçons de vie morale et profonde qu'elle contient et qu'elle suggère.

G. A. Colozza, *Il metodo attivo nell' Emilio.* Un vol. in-12 de 206 pp. — Palermo, Libreria editrice Trimarchi, 1912.

Ce petit livre présente deux études, deux *essais* sur la méthode pédagogique de J.-J. Rousseau. Le premier de ces essais est consacré à montrer comment, dans la pensée de Rousseau, la méthode négative, contrairement à ce que l'on en pense communément, n'est qu'une préparation et un acheminement à une méthode positive et active. Si Jean-Jacques préconise d'abord la méthode négative, c'est uniquement pour réagir contre les dangers de l'éducation prématurée (p. 16) ; mais ensuite, à travers tout l'*Emile*, il indique nettement que l'élève et le maître doivent *agir*, seconder la nature, et réunir leurs énergies pour coopérer consciemment à son action.

Dans le second de ces essais : *Ripensando l'Emilio*, l'auteur montre que le but poursuivi par Rousseau est d'inculquer la nécessité de l'unité de direction dans l'œuvre de l'éducation.

CARDINAL NEWMAN, *Le rêve de Géronte* traduit en français par l'abbé Victor Lebourg, avec portrait du Cardinal. — Paris, Beauchesne, 1912. Prix : 1 fr.

Dans une jolie plaquette, M. l'abbé Lebourg nous donne une nouvelle traduction française du célèbre poème où brillent, comme en miniature, les puissantes et multiples facultés de la grande intelligence qu'était Newman. Sa pénétration psychologique, sa science théologique, sa riche imagination, sa subtilité d'écrivain-philosophe ont contribué à cette œuvre brève, qui est un chef-d'œuvre, une sorte de perle fine dans le trésor littéraire que nous a laissé Newman. C'est avec raison que dans sa préface, le traducteur évoque le nom de Dante et c'est avec bonheur qu'il qualifie le poème de « lever du rideau qui cache l'au delà, aperçu de l'âme à sa sortie de ce monde, à sa rencontre avec la vision béatifique ».

JULES PACHEU, *De Dante à Verlaine*, nouvelle édition. — Paris, Tralin. Prix : 3,50 fr.

L'auteur de ce livre est connu et ses travaux déjà nombreux sur la mystique et les mystiques chrétiens ont recueilli des éloges multiples et mérités. *De Dante à Verlaine* parut en 1e édition en 1897. Il retraçait, dans un premier chapitre, l'histoire des études dantesques en France en expliquant ses vicissitudes. Du grand mystique italien, il rapprochait des Anglais et des Français choisis parmi les modernes : Spencer, Burryan, Shelley, Paul Verlaine, J. K. Huysmans. Sur chacun de ces écrivains, le P. Pacheu s'efforçait, avec succès, de formuler une appréciation juste et fondée, aussi éloignée des enthousiasmes sans réserve que des critiques systématiques souvent peu charitables. Ces études se relisent aujourd'hui encore avec utilité et profit. L'auteur a eu l'heureuse idée d'y joindre en appendice une série d'indications bibliographiques récentes sur la littérature dantesque et un bouquet de lettres d'Huysmans qui seront précieuses à tous ceux qu'intéresse le grand converti.

NICOLAUS PETRESCU, *Glanvill und Hume.* Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Rostock. Un vol. in-8° de 68 pages. — Berlin, Universitäts-Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke), Linienstrasze 158 ; 1911.

Les historiens de la philosophie ne s'étaient guère occupés, jusqu'à présent, de Glanvill (ou Glanville comme ce nom s'écrit aussi), un contemporain de Hobbes, tombé injustement dans l'oubli. Ceux qui étaient le mieux renseignés à son sujet, le faisaient passer pour un précurseur de Hume, à raison de sa critique du principe de causalité, qui leur semblait avoir inspiré la célèbre critique de l'auteur du *Traité de la Nature humaine.*

Dans sa thèse de doctorat, écrite sous la direction du prof. Erhardt de Rostock, M. Nicolas Petrescu montre que cette opinion ne résiste pas à l'examen, et que les idées de Glanvill n'ont exercé aucune influence sur Hume. Le scepticisme de Glanvill, par son point de départ, son caractère et son but purement *apologétique*, se différencie essentiellement du scepticisme *critique* de Hume.

CHRONIQUE.

Réimpression d'ouvrages rares. — Les *Essais de critique générale* de Charles Renouvier forment un ensemble de cinq ouvrages dont la publication s'est espacée de 1854 à 1897. La plupart étaient devenus presque introuvables. On vient de rééditer le premier essai, simple réimpression de la seconde édition que publia l'auteur en 1875 avec des ajoutes et des remaniements considérables. (*Essais de critique générale.* Premier essai : *Traité de logique générale et de logique formelle*, par Charles Renouvier. — Nouvelle édition en deux volumes in-8° carré. — A. Colin, 5, rue de Mézières, Paris. Prix des 2 vol. 16 fr.).

Dans ce *premier essai*, Renouvier s'est proposé, comme il l'écrit lui-même, « de reprendre et de réformer la doctrine de Kant, de poursuivre sérieusement en France l'œuvre de la critique manquée en Allemagne ». Après avoir montré, dans la première partie de son ouvrage, que les phénomènes sont les éléments de la connaissance, l'auteur, par l'analyse des catégories de l'entendement, établit ce principe fondamental de sa doctrine : L'esprit de l'homme ne peut connaître et ne connaît rien que de relatif, c'est-à-dire il ne connaît que des phénomènes et des lois de phénomènes.

Ce traité de Renouvier est important pour quiconque veut étudier l'évolution du kantisme en France. Les mêmes éditeurs se proposent de reproduire les deux essais suivants: *Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme* et *Les principes de la nature.* L'idée est excellente et sa réalisation rendra de grands services.

— La Kantgesellschaft poursuit sa publication d'ouvrages rares appartenant à l'histoire de la première période kantienne en Allemagne. Voici le *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*, avec en appendice les *Briefe des Philaletes an Aenesidemus* de Salomon Maimon (Berlin, Reuther et Reichard, 1912. Prix : 7,50 Mk). L'ouvrage est édité avec grand soin par Bernhard Carl Engel. On y trouve un portrait de l'auteur et, sous forme d'appendice, une biographie de Maimon (I), des remarques sur ses écrits (II), un relevé

complet de ses œuvres et des travaux qui s'occupent de lui (III), une série de notes critiques (IV et V), et des tables (VI). Maimon (1754-1800) dédie son livre *Den Hochgelahrten Herren Recensenten von Profession* et commente lui-même sa dédicace en disant qu'il a de bonnes raisons d'exclure ceux qui ne sont pas censeurs de profession. Il avertit dans la préface que les « lettres de Philaletes à Aenesidème répondent aux objections d'Aenesidème contre la philosophie critique et qu'elles signalent, les lacunes que lui-même a découvertes dans cette philosophie et la façon de les combler » (p. XXVIII). Les deux dernières lettres sont le résumé de tout l'ouvrage. M. Engel remarque que les écrits de Maimon ne reçurent pas grande publicité : d'une part, leur style est défectueux, d'autre part et surtout, la célébrité de Fichte et Schelling les relégua dans l'ombre.

On annonce, dans la même collection, la publication prochaine de deux autres volumes. L'un se rapporte au cycle kantien puisqu'il sera consacré à un précurseur immédiat de Kant, JOH. NIC. TETENS, *Philos. Versuche über die Menschliche Natur und ihre Entwicklung* et *Ueber die allgemeine spekulativische Philosophie* (éditeur Dr Uebele). Le second comprendra une collection d'écrits relatifs au *Spinoza-Streit* (éditeur H. Scholz).

— Vient aussi de paraître nouvelle édition de l'ouvrage de COURNOT, *Essai sur le fondement de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, paru en 1851, et que la librairie Hachette reproduit (1912, 616 pp.).

— M. George Lasson qui a publié en ces dernières années une édition critique de trois grands ouvrages de Hegel (*Encyclopädie*, 1905 ; *Phänomenologie*, 1907 ; *Rechtsphilosophie*, 1911) entreprend une publication périodique, *Hegel-Archiv*, où il se propose de rassembler tout ce qui intéresse l'étude de l'hégélianisme. « Il ne s'agit plus aujourd'hui, écrit-il, d'un simple exposé du système de Hegel, mais, d'une part, de comprendre l'histoire du penseur et de sa doctrine, et, d'autre part, tenant compte du changement qui s'est produit dans l'état de la philosophie, de se demander dans quelle mesure Hegel continue d'exercer une influence sur les esprits et en quoi il peut nous être utile ». Deux fascicules ont paru : l'un de M. LÖWENBERG, *Hegels Entwürfe zur Encyclopädie und Propädeutik* (F. Meiner, Leipzig, 1912. Prix : 3,40 Mk), met au jour les études préliminaires à l'encyclopédie et à la propédeutique, d'après les manuscrits de Hegel devenus la propriété de Harvard University. L'éditeur joint une dissertation sur les essais de jeunesse de Hegel. Le second fascicule, édité par G. Lasson, avec la collaboration de MM. E. Crous,

F. Meyer, H. Nohl (*Neue Briefe Hegels und Verwandtes*. Leipzig, F. Meiner, 1912. Prix : 3,40 Mk), contient, entre autres, treize lettres inédites de Hegel et divers documents de peu d'étendue relatifs au maître.

— Dr Otto Apelt publie une traduction en allemand avec notes du *Philèbe* de Platon (*Platons Dialog Philebos*. Meiner, Leipzig, 1912. Bd. 145 der Philosophischen Bibliothek. Prix : 3,40 Mk). L'ouvrage s'ouvre par une étude sur le dialogue, un des plus difficiles que Platon a laissés. On fait connaître le plan, les éditions et les commentaires. M. Apelt est bien connu par une série d'études platoniciennes.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Gaston Bonet-Maury. — L'unité morale des religions. 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Paris, Félix Alcan, 1913. Prix : 2,50 fr.

R. P. Jean-Pierre Bock, S. J. — Le pain quotidien du Pater. Paris, P. Lethielleux, 1912. Prix : 4 fr.

D. Juan de Dios Trias y Giro. — Discurso inaugural leido en la Solemne Apertura del curso académico de 1912 a 1913 ante el Claustro de la Universidad de Barcelona. Barcelona, Tip. La Academia, de Serra Hnos y Russell, 1912.

Joseph de Tonquédec. — Dieu dans « L'évolution créatrice », avec deux lettres de M. Bergson. Paris, Gabriel Beauchesne, 1912.

Ch. Renouvier. — Essais de critique générale. Premier essai : Traité de logique générale et de logique formelle. Nouvelle édition en deux volumes. Paris, Librairie Armand Colin, 1912. Prix : chaque volume, 8 fr.

Dr Martin Grabmann. — Thomas von Aquin. *Sammlung Kösel*. Kempten und Munchen, Jos. Kösel, 1912. Prix : 1Mk.

Salomon Maimon. — Versuch einer Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus. Besorgt von Bernhard Carl Engel *(Neudrucke seltener philosophischer Werke. Herausg. von der Kantgesellschaft. III. Band)*. Berlin, Reuther u. Reichard, 1912. Prix : M. 7,50.

Dr Max Frischeisen-Köhler. — Das Realitätsproblem. *(Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kantgesellschaft. N. 1 u. 2)*. Berlin, Reuther und Reichard, 1912. Prix : M. 2.

J. V. De Groot. — Eenige beschouwingen over « Lapsing Intelligence ». Amsterdam, Johannes Müller, 1912.

Dr Joh. B. Aufhauser. — Konstantins Kreuzesvision in ausgewählten Texten vorgelegt von... *Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen hrsg. von Hans Lietzmann*. 108. Bonn, A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1912.

M. D. Roland-Gosselin, O. P. — Les méthodes de la définition d'après Aristote. Extrait de la Revue des sciences philosophiques et théologiques, tome VI. Kain (Belgique), 1912.

A. Jos. M. Piccirelli, S. J. Disquisitio dogmatica-critica-scholastica-polemica de catholico intellectu dogmatis Transsubstantiationis. Napoli, Ufficio succursale della Civilta Cattolica, 1912.

Prof. Dr Reinhold Geijer. — Die situation auf dem psychologischen Arbeitsfeld. Berlin, Leonhard Simion. Nf., 1912. Preis : Mk. 2,50.

M. Krewer. — Grundlagen einer organischen Weltanschauung. Berlin, Leonhard Simion. Nf., 1912. Preis : Mk. 2.

A. Leclère. — Le bilan de la philosophie religieuse. Paris, Bloud et Cie, 1912. Prix : 0,60 fr.

René Aigrain. — Manuel d'epigraphie chrétienne. I. Inscriptions latines. II. Inscriptions grecques. 2 vol. Paris, Bloud et Cie, 1912-1913. Prix : chaque vol. 1,20 fr.

L. Cristiani. — Robert Bellarmin (1542-1621). Les marques de la véritable Eglise. Paris, Bloud et Cie, 1912.

Dr Alois Monzel. — Die Lehre vom inneren Sinn bei Kant. Eine auf entwicklungsgeschichtliche und kritische Untersuchungen gegründete Darstellung. Bonn, Carl Georgi, 1913. Prix : Mk. 6.

Johann Friedrich Herbarts Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie mit Einführung neu herausgegeben von K. Häntsch. Leipzig, Félix Meiner, 1912. Prix : Mk. 5.

Platons Dialog Philebos. Uebersetzt und erläutert von Dr Otto Apelt. Leipzig, Felix Meiner, 1912. Preis : M. 2,80.

Neue Briefe Hegels und Verwandtes. Mit Beiträgen der Herren Dr Ernst Crous, Franz Meyer, Dr Herman Nohl herausgegeben von Georg Lasson. Leipzig, Felix Meiner, 1912. Preis : M. 3,40.

S. E. le cardinal Casimir Gennari. — Questions de morale, de droit canonique et de liturgie. 1re Partie : Morale. 2 Tomes. 2e Partie : Droit canonique. 2 Tomes. 3e Partie : Liturgie. 2 Tomes. Traduit de l'italien par l'abbé A. Boudinhon. Paris, P. Lethielleux, 1912.

Eugène Terraillon. — La morale de Geulinx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes. Paris, Félix Alcan, 1912.

Alexander Philip. — The Dynamic foundation of knowledge. London, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co Ltd., 1913.

J. de Cock. — Over het geluk. Uit het latijn van S. Thomas van Aquino. Uitgave van Kerlinga, Brugge, 1912.

VIII.

LA PHILOSOPHIE SYNDICALISTE

ET LE

MYTHE DE LA GRÈVE GÉNÉRALE.

Il y a pour une philosophie plus d'une manière d'être révolutionnaire. Il y a d'abord la manière classique, qui fut celle de Rousseau. Et à vrai dire, jusqu'en ces dernières années nous n'en connaissions guère d'autres. « Le XVIIIe siècle dure toujours », disait de Maistre, et la chose était inexacte à peine à la fin du siècle dernier. — Il y a aussi la manière nouvelle, qui est celle des syndicalistes révolutionnaires français. Elle n'a point, sur celle qui l'a précédée, l'avantage de la clarté. Bien plus, pour en saisir toute la portée, il faut, en quelque sorte, briser le moule de nos façons de penser habituelles. C'est un exercice intellectuel qui n'est pas à dédaigner — encore qu'il exige quelque méthode et quelque prudence. Un rapide aperçu des théories anciennes mettra en lumière toute l'originalité de la philosophie nouvelle.

La littérature révolutionnaire s'était jusqu'à nos jours accommodée d'une forme presque unique, éminemment caractéristique d'une certaine mentalité : l'utopie. L'utopie est aujourd'hui un genre politico-littéraire fort dédaigné. Je n'en ferai pas l'apologie. Et cependant, quoi de plus charmant que ces cités de rêve, que la fantaisie des philosophes

ou des poètes dresse sur l'horizon terne de nos préoccupations journalières ? Elles sont pareilles à ces villes d'ivoire qu'au fond de leurs doux paysages, les primitifs bâtissaient de coupoles aériennes et d'impossibles minarets : l'esprit se joue délicieusement parmi leur folle architecture.

Mais ce n'est pas de littérature qu'il s'agit. Dépouillons ce terme d'utopie de son sens péjoratif. Supposons que l'auteur ne se soit point trop écarté de ce sage précepte que posait Rousseau au début du Contrat social [1]), de prendre « les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles peuvent être », nul ne niera l'influence énorme que peuvent exercer de pareilles idéologies. Et le Contrat social est précisément de celles-là. Le socialisme de Marx en est une autre. J'oserais même nommer la Cité de Dieu de saint Augustin, si je ne craignais, par ce rapprochement, d'offenser une si grande mémoire. Et encore, je ne dis pas nos lois, mais les principes dont elles s'inspirent que sont-ils, si ce n'est les éléments d'une vaste utopie qui cherche à saisir des réalités toujours fuyantes ? C'est par une gradation insensible que l'utopie descend des hauteurs du rêve pour s'adapter à la vie et former un régime juridique. Elle n'est donc point si méprisable. M. G. Sorel, le créateur de la nouvelle philosophie révolutionnaire, remarque avec raison que les utopistes font souvent d'excellents législateurs.

Mais cette médaille a son revers. A mesure que l'utopie s'éloigne des conditions actuelles de l'existence, elle perd son caractère organisateur ou simplement progressiste. Elle devient un idéal pour lequel on combat et l'on meurt. Si son prestige est suffisant, elle impose un bouleversement, une catastrophe sociale. C'est en ce sens que l'utopie est essentiellement révolutionnaire.

L'utopie est bien vieille, et pour lui avoir donné un nom dont la fortune fut merveilleuse, Thomas Morus n'en est point l'inventeur. Il n'y a guère de philosophie qui n'ait eu

[1]) p. 1.

la prétention de réformer notre pauvre monde. Pourtant, nous trouvons dans l'histoire des époques où ce genre de dissertation semble particulièrement à la mode. C'est qu'en effet, le goût de l'utopie ne peut se développer que dans des conditions assez spéciales. Il faut d'abord une confiance illimitée dans la raison humaine ; et ensuite, la conviction qu'il est en notre pouvoir de transformer la société d'après les décrets de cette même raison. L'utopie est la fleur du rationalisme et de l'optimisme politique. C'est assez dire qu'une philosophie qui se pique de quelque actualité, ne saurait s'en accommoder. On n'est plus aujourd'hui, sans en rougir, ni rationaliste, ni optimiste.

Au fond, ces deux tendances n'en sont peut-être qu'une. Et le siècle où elles triomphèrent le plus complètement, je veux dire le XVIIIe, le fait bien voir. On ne saurait être tout à fait rationaliste sans être optimiste, ni tout à fait optimiste sans être rationaliste. Car, d'une part, si la raison abstraite rend un compte exact des phénomènes sociaux, c'est que ceux-ci sont asservis à des lois invariables, c'est donc que la prévision de nos destinées est possible ; et dès lors, pourquoi n'étendrions-nous pas sur les groupes humains, pour les façonner à notre gré, cette puissance que nous avons sur le monde matériel? et nous voilà optimistes; il y a d'autres façons de l'être, mais c'en est une. Et, d'autre part, si nous croyons à la bonté native de l'homme, au progrès assuré et indéfini de notre espèce, c'est, en définitive, que nous jugeons la raison qui nous guide, infaillible et toute-puissante.

La raison abstraite ou, pour préciser davantage, l'esprit mathématique est essentiellement indifférent à la durée des choses. Il ramène toute la science à un système de lois inflexibles, embrassant à la fois le passé, le présent et l'avenir. Qu'importe le temps, puisque les formules qui enserrent les choses sont éternelles ! Le Verrier eût déterminé la position de Neptune, aujourd'hui comme en 1846.

Par malheur, cet esprit-là, merveilleusement adapté à

l'intelligence et à l'utilisation du monde inorganisé, mène aux pires erreurs dans l'étude de la vie individuelle ou sociale. Il fait abstraction de la durée, il travaille dans l'intemporel. Les êtres vivants et les groupes sociaux, eux, sont faits de durée. Je veux dire qu'en eux tout est continuité, développement, les instincts, la pensée, les traditions. L'esprit mathématique « traite le vivant comme l'inerte », dit M. Bergson [1]). Cette façon de raisonner est fort bien mise en lumière par Rousseau lui-même dans son « Discours sur le fondement de l'inégalité parmi les hommes »[2]). « Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer à ce sujet (de la loi naturelle) pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la nature du monde ». Admirez la distinction entre la nature des choses et leur véritable origine. De l'homme vivant, pétri de son passé, on extrait une idée d'homme. Voilà le pantin que l'esprit mathématique promène à travers toutes ses combinaisons. Pour avoir bâti une science abstraite, celle des Képler et des Newton, on se trouva au XVIIIe siècle, l'esprit fait de telle sorte que le déroulement des choses humaines parut inintelligible. Pour avoir si bien raisonné en dehors de la durée, on n'entendit plus rien à l'histoire.

C'est le même esprit qui se mêle de jeter les bases de la cité future. On donne la formule du bonheur des peuples comme on établit un théorème, par des principes absolus, à la manière mathématique. Le passé, jugé irrationnel, n'entre pas en ligne de compte. Du présent, la raison ne retient que les éléments qu'elle juge invariables. Dès lors, tout plan de réforme apparaît dans une large mesure comme

[1]) *Evolution créatrice*, p. 213.
[2]) *Œuvres de J. J. Rousseau*, Paris, 1822, IV, p. 230.

immédiatement réalisable. C'est ce qui explique la faveur de l'utopie au XVIIIe siècle.

Nous voici ramenés à notre point de départ. Par-dessus la diversité des systèmes proposés, c'est une forme, c'est l'utopie qui maintient visibles les caractères essentiels de la doctrine révolutionnaire du XVIIIe siècle, l'optimisme et le rationalisme.

Sous cet aspect extrême, si le rationalisme politique est nécessairement révolutionnaire, il n'en reste pas moins que les conceptions du XVIIIe siècle sont à la base de l'organisation démocratique actuelle. Après avoir rappelé l'absurdité de l'utopie jacobine, il faut bien reconnaître ce qu'elle nous a laissé et que nous gardons encore et défendons. Et c'est là précisément ce qui met en lumière un avantage de l'utopie, qu'étant une construction rationnelle, fabriquée de toutes pièces par notre intelligence, l'utopie n'a rien d'absolu. Il coûte peu d'en rajuster les perspectives aux variations de l'horizon politique. Elle ne prétend jamais qu'à une vérité provisoire et relative. Elle se discute. On la défait et on la refait. C'est une hypothèse dont la réfutation ne blesse que l'amour-propre de son inventeur. Si les réalités se montrent rebelles à une application intégrale, l'utopie se laisse démonter, et l'on s'arrange fort bien d'une réalisation partielle.

Il faut savoir maintenant ce que nous en avons conservé. L'idée d'égalité fut l'idée essentielle de la Révolution française, l'idée centrale où aboutissent et d'où rayonnent toutes les autres. Ce fut le creuset où toutes les conceptions politiques de l'époque s'épurèrent de leurs attaches avec la réalité. Et c'est de là qu'elles sortirent, développant ces allures géométriques que l'on sait. Car il n'y a pas d'idée plus abstraite ou, si vous voulez, plus mathématique, que l'idée d'égalité. On n'additionne que les semblables. Les supériorités jettent le trouble dans les combinaisons de chiffres. On fut donc amené à concevoir la société comme

la juxtaposition d'unités politiques parfaitement égales entre elles. Je ne veux pas dire que l'idée d'égalité n'est que le produit d'un certain esprit scientifique, et elle avait pour elle un vague instinct de justice. Mais enfin, elle fut dégagée, précisée, érigée en axiome par l'esprit mathématique de l'époque.

Ainsi égalisés, nous nous prêtâmes à de merveilleux calculs. Nous fûmes asservis à la loi du nombre, et le suffrage universel devint la base de nos démocraties. Tout ce qui en nous, par je ne sais quelle antique terreur, confond la force et le droit, accepta la domination des majorités. L'association fut bannie : elle prétendait qualifier et différencier. Et l'Etat fut tout-puissant, car, seul, il paraissait capable de maintenir l'illusion égalitaire. On se doutait bien qu'il n'y avait là qu'une illusion. Mais on la chérissait, cette illusion, car elle console les opprimés et rend très supportables les remords des oppresseurs. Et puis elle était l'hypothèse indispensable à la forme arithmétique de nos institutions.

Il fallait rappeler ces survivances des conceptions rationalistes tant de fois mises en lumière cependant, et montrer qu'elles dominent encore nos démocraties. Car elles furent pour l'idée socialiste par excellence, c'est-à-dire l'idée d'une lutte de classe, la cause d'une infinité d'aventures. Quand un fait nouveau se produit dans un milieu très homogène et très différent, le premier effet de cette rencontre est toujours que son originalité nous échappe. C'est précisément ce qui arriva au parti communiste français qui, d'abord, ne vit dans la révolution sociale qu'un complément de la révolution politique de 89. La société directrice du parti prit le nom significatif de « Droits de l'homme ».

Il ne s'agissait point d'une confusion passagère. Démocratie et socialisme ont continué de se mêler pendant trois quarts de siècle. D'où vient qu'en ces dernières années seu-

lement, le principe socialiste a pu se libérer de la tradition démocratique ou, si vous voulez, rationaliste ?

On ne saurait relire l'histoire du mouvement socialiste sans être frappé du rôle capital joué par les institutions. Elles sont un facteur essentiel, et trop négligé, dans la formation et le développement des idées politiques et sociales. Non pas que les institutions ne soient en partie le produit de ces idées. Mais puisqu'elles se fondent sur autre chose encore, et principalement sur des nécessités économiques, et que, d'autre part, en dirigeant notre activité, elles exercent sur nos esprits une évidente influence, il apparaît clairement que les institutions apportent à l'élaboration des idées une contribution originale. L'institution réagit sur la pensée qui l'organise. Elle la complète, l'éclaire et la modifie. Il y a, dans toute institution nouvelle, une part d'inintelligible. Si nous lui laissons quelque souplesse, quelque faculté de s'adapter à la vie, elle nous rendra demain plus d'idée qu'il n'a fallu pour la créer.

C'est ainsi que les institutions ouvrières dégagèrent et précisèrent l'idée d'une lutte de classe. Sans doute, avant l'Internationale, avant même le « manifeste communiste » l'on parlait de lutte de classe. Mais voyez comment Marx nous la représente. L'antagonisme du capital et du travail est une fatalité économique. L'expropriation de la masse, comme la résistance du prolétariat vont s'aggravant par le jeu des lois immanentes de la production capitaliste. Ainsi conçu, le principe socialiste est une prophétie, une abstraction, une formule. Aucune réalité ne vient préciser l'aspect de ce conflit gigantesque.

En 1864, le pacte fondamental de l'association internationale des travailleurs émettait ce considérant resté fameux : « Que l'émancipation des travailleurs doit être l'œuvre des travailleurs eux-mêmes ». Ici le dogme socialiste quitte ses allures apocalyptiques, prend une signification actuelle, et devient un principe d'action. C'est un fait extrêmement remarquable que cette définition nouvelle et plus réaliste ait

été préparée en Angleterre, où, depuis longtemps, prospéraient les institutions ouvrières. Et sans doute, à cette époque, le trade-unionisme avait perdu ce caractère révolutionnaire qu'il eut avec le chartisme, et qu'il semble bien qu'il reprenne aujourd'hui. Mais la vue des organismes prolétariens n'en suggéra pas moins une manière plus profonde et plus vivante de concevoir la lutte.

Un vaste programme est désormais tracé à la classe ouvrière. Il comprend une partie négative : libérer le prolétariat de la tutelle toujours néfaste des institutions et de l'idéologie bourgeoise. Mais il faut encore pour accomplir l'œuvre d'émancipation en dehors et à l'encontre de la tradition démocratique, forger des armes, inventer une tactique nouvelle. Ainsi s'impose la nécessité d'une organisation, d'une action, et d'une culture spécifiquement différentes de celles qui font la force de l'Etat actuel.

Si les premières institutions ouvrières enrichirent et affermirent la doctrine socialiste, les institutions démocratiques, de leur côté, ont pris sur les novateurs de larges revanches. Elles ont maintenu dans l'Eglise rouge d'inexprimables confusions d'idées. Elles ont suscité des hérésies conservatrices et déchaîné les anathèmes. Nous ne faisons pas l'histoire du mouvement socialiste. Mais veut-on savoir, par un exemple assez récent, de quel poids l'organisation bourgeoise pèse encore sur les cerveaux socialistes? Qu'on relise les décisions du Congrès de Tours en 1902. M. H. Lagardelle en a fait une critique extrêmement pénétrante. Nous assistons à une véritable déviation de l'idée socialiste vers le radicalisme ou une démocratie avancée. De quoi est-il question, en effet ? 1° De démocratisation des pouvoirs politiques ; 2° de laïcisation complète de l'Etat ; 3° d'une organisation démocratique et humaine de la justice ; 4° de constitution de la famille conformément aux droits individuels ; 5° d'éducation humaine civique et professionnelle... Voici encore une définition du socialisme : « Le socialisme c'est la République elle-même, puisqu'il est l'extension de

la République au régime de la propriété et du travail » [1]). Tout cela est furieusement démocratique : et qu'y voit-on encore de proprement socialiste? C'est du socialisme d'Etat, soit. Mais ce n'est pas le socialisme de Marx, et la lutte des classes n'y figure point. Ce n'est pas seulement le recours aux institutions bourgeoises qui caractérise le programme de Tours. Ce qui est plus grave, c'est que toutes les revendications s'enveloppent de prudentes atténuations. Elles n'ont plus cette fière intransigeance, ce caractère absolu qui exalte l'âme du vrai socialiste. Et le Congrès semble trop heureux d'accepter ce qu'on voudra bien concéder. En un mot, c'est l'idéal socialiste lui-même qui s'efface et se décompose dans l'ambiance démocratique. Et je veux bien que ces résolutions paraissent assez sages et préférables en tout cas à celles qu'on verra tout à l'heure. Mais enfin, si l'on veut voir quelque logique dans le socialisme, et il y en a beaucoup, il faut bien que nous trouvions celles-ci détestables.

Les institutions bourgeoises ont une puissance d'absorption extraordinaire. En les voulant mettre au service des fins socialistes, les réformistes ont commis un contresens fatal. Les concessions obtenues n'ont servi qu'à éloigner la solution socialiste. Car réformer les institutions de l'Etat, c'est les consolider.

Les principes eux-mêmes se sont altérés. Guidé par des gens habiles, l'idéal ouvrier abandonna d'inaccessibles hauteurs, et s'en vint charmer les yeux du prolétariat le long d'une route que la démocratie s'obstinait à ne point quitter. Les Millerand, les Viviani, les Briand se sont vus appelés traîtres et renégats. On a tort de leur en vouloir. La faute en est à ceux qui les ont engagés dans la machine de l'Etat bourgeois. Et comment ne seraient-ils pas un peu traîtres et un peu renégats ? Et ne faut-il pas tenir compte

[1]) *Socialisme ouvrier*, 1911, p. 20 et ss.

de l'influence persuasive qu'exercent les institutions sur ceux qui croient les diriger ?

A cette époque, le socialisme connut un peu des angoisses de Gilliat qui sent sa chair aspirée par les mille ventouses de la pieuvre. Le socialisme allait-il se résorber dans la démocratie ? Waldeck-Rousseau porta à sa perfection cette politique d'absorption : « Toutes les concessions, dit Lagardelle [1]), compatibles avec le type même de la société bourgeoise, qu'il a voulu accorder, n'avaient d'autre but que de ramener sous l'influence gouvernementale le mouvement ouvrier, briser son action révolutionnaire, canaliser sa force grandissante, étatiser ses institutions ». Mais son coup de maître fut de partager le pouvoir avec Millerand, d'engager le socialisme dans le mécanisme parlementaire et d'imposer ainsi à son action les formes régulières de l'ordre démocratique. « Je vous le déclare en toute sincérité, disait Niel au Congrès de Lyon 1901, nous n'avons jamais eu un ministère aussi terrible, aussi dangereux que celui que nous avons maintenant. Sous des apparences trompeuses, sous des dehors de concessions, on veut détruire nos organisations » [2]).

Le danger fut compris. La C. G. T. entreprit, en 1911, une campagne violente contre le gouvernement et prémunit le socialisme contre l'illusion démocratique. « Que résulterait-il, demande M. Sorel [3]), d'une révolution donnant aujourd'hui le pouvoir à nos socialistes officiels ? Les institutions demeurant à peu près ce qu'elles sont aujourd'hui, toute l'idéologie bourgeoise serait conservée ; l'Etat bourgeois dominerait avec ses anciens abus ». Les résolutions essentielles du Congrès de Lyon 1901 furent directement dirigées contre la politique de pacification sociale du ministère. Le projet Millerand sur l'arbitrage obligatoire en cas de grève fut condamné. « On veut briser notre action révolu-

[1]) *Socialisme ouvrier*, p. 94.
[2]) Cité par Lagardelle, *Mouvement socialiste*, sept.-oct. 1911, p. 172.
[3]) Sorel, *Réflexions sur la violence*, 2e éd., pp. 117-118.

tionnaire de la grève générale, disait *La Voix du Peuple*, en nous contraignant à subir le joug d'une majorité d'avachis, transportant ainsi les influences néfastes du parlementarisme dans l'atelier » [1]). Le Congrès jette aussi l'anathème sur les Conseils du Travail récemment institués par Millerand. Enfin la suppression de la subvention accordée par la ville de Paris à la Bourse du Travail, fournit au Congrès l'occasion de formuler le principe de l'indépendance absolue du mouvement syndicaliste à l'égard de tout pouvoir ou organisation politique.

Trois ans plus tard, le Congrès de Bourges rompait avec l'une des lois fondamentales de la démocratie, le principe majoritaire. On sait que dans les congrès socialistes, les fédérations disposent d'un nombre de voix proportionnel au nombre de syndicats qu'elles représentent. Tous les syndicats jouissent donc d'une influence égale, quel que soit le chiffre de leurs adhérents. Une motion tendant à établir la puissance majoritaire des *syndiqués* fut rejetée. C'est ce que l'on appela « donner le rôle de conducteurs aux minorités conscientes ». Il y aurait beaucoup à dire là-dessus. Pourquoi cette déchéance morale des majorités ? Heureusement M. Lagardelle explique la chose avec la plus complète franchise. Il s'agit de la conscience révolutionnaire, de la conscience de classe. Et dès lors, on accorde volontiers que les membres d'un petit syndicat mal organisé et nullement discipliné, jouissent d'une conscience révolutionnaire éminente.

De 1904 à 1906, des grèves nombreuses réveillent le sentiment de lutte de classe ; l'autonomie du mouvement syndicaliste s'accentue encore. Le Congrès d'Amiens (1906), que M. Lagardelle appelle un congrès de clarification, interprétant les événements récents, détermine enfin les caractères essentiels du syndicalisme révolutionnaire : « La C. G. T. groupe, en dehors de toute école politique, tous

[1]) Cité dans le *Mouvement soc.*, sept.-oct. 1911, p. 168.

les travailleurs conscients de la lutte à mener pour la disparition du salariat et du patronat. Le Congrès considère que cette déclaration est une reconnaissance de la lutte de classe... Dans l'œuvre revendicatrice quotidienne, le syndicalisme poursuit la coordination des efforts ouvriers, l'accroissement du mieux-être des travailleurs, par la réalisation d'améliorations immédiates, telles que la diminution des heures de travail, l'augmentation des salaires, etc. Mais cette besogne n'est qu'un côté de l'œuvre du syndicalisme ; il prépare l'émancipation intégrale, qui ne peut se réaliser que par l'expropriation capitaliste ; il préconise comme moyen d'action la grève générale, et il considère que le syndicat, aujourd'hui groupement de résistance, sera, dans l'avenir, le groupe de production et de répartition, base de réorganisation sociale. »

Le Congrès d'Amiens marque un point culminant dans l'histoire du syndicalisme révolutionnaire. Le Congrès du Havre de septembre dernier n'a fait que préciser, avec une grande force d'ailleurs, les points fondamentaux de la déclaration d'Amiens. Il consomme la rupture du syndicalisme avec toute organisation politique. En même temps, il met en parfaite lumière l'irréductible apparition des conceptions sociales du réformisme et du syndicalisme révolutionnaire. C'est en lutte ouverte contre l'Etat que celui-ci mène son action syndicale ; celui-là, sagement et platement étatiste, confie à nos institutions bourgeoises la réalisation de ses espérances socialistes [1]).

Nous ne prenons pas les déclarations de principes des congrès pour des réalités. Mais pour expliquer l'origine d'une philosophie révolutionnaire que l'on veut tirer tout entière de l'étude du mouvement ouvrier, il suffit de l'histoire telle qu'elle apparaît aux syndicalistes, de celle qu'ils ont vue ou voulu voir.

[1]) V. les articles de Ch. Dulot dans *Le Temps*, 18-21 septembre.

Le syndicalisme révolutionnaire prétend avoir doté le prolétariat d'une organisation spécifiquement différente de celle du monde démocratique. Des articles récents de M. H. Lagardelle, dans le *Mouvement socialiste*, ont formulé quelques-unes de ces antinomies.

L'organisation politique de la démocratie ne tient compte que de l'homme abstrait, du citoyen, dont l'essence est supérieure aux divisions de classe, aux différenciations individuelles. Le syndicalisme, instrument de la lutte de classe, groupe des unités concrètes, et par là nécessairement inégales entre elles, les producteurs.

Autre opposition, qui n'est qu'une suite de la première, c'est que le système majoritaire est sans valeur dans une organisation syndicale. C'est à une élite, aux minorités conscientes, qu'il appartient de guider l'élan ouvrier. M. Faguet a fort bien démêlé le caractère aristocratique du syndicalisme.

Enfin, le syndicalisme, nous dit M. Lagardelle, ne connaît ni centralisme, ni hiérarchie, ni fonctionnarisme bureaucratique. Le syndiqué est libre dans le syndicat, le syndicat dans la fédération, la fédération dans la C. G. T. « La confédération ne saurait évoquer en rien l'idée d'un gouvernement, ayant un pouvoir quelconque de commandement. Elle ne peut avoir qu'un rôle administratif et généralisateur. Elle reçoit l'impulsion d'en bas, des forces du prolétariat toujours en éveil et réagissant librement en face des événements » [1]). Il n'y a point, comme dans l'Etat, un abîme entre dirigeants et dirigés. « Entre les prolétaires sélectionnés qui forment le syndicat et la masse ouvrière non syndiquée, il y a non pas séparation, mais contact quotidien dans l'atelier et dans la vie » (p. 183).

Le syndicalisme apparaît donc comme un mouvement spontané d'organisation du prolétariat en révolte, suivant un

[1]) *La formation du syndicalisme en France.* H. Lagardelle, *Mouvement soc.*, sept.-oct. 1911, p. 176.

mode déterminé par les conditions mêmes de la société économique, c'est-à-dire de la société des producteurs. « C'est, dit le même auteur dans son *Socialisme ouvrier* (p. 45), cette organisation de la classe ouvrière en un monde autonome, se développant en dehors et à l'encontre du monde bourgeois qui constitue le principe essentiel de la lutte de classe ».

« Il y a longtemps, disait M. Griffuelhes au Congrès d'Amiens 1906, que la C. G. T. est sortie de la légalité... Elle est l'illégalité permanente, son accroissement a été parallèle à l'accentuation de sa lutte ». Les syndicalistes affectent la plus profonde indifférence à l'égard du régime démocratique : « Aussi, disait le même orateur au Congrès du Havre, ce n'est pas nous qui serions tentés de faire la grève générale pour conquérir ce suffrage universel... »[2]).

A cette organisation typique correspond un mode d'action propre. Intransigeant, absolu dans ses fins, le syndicalisme mène résolument son action en dehors des formes capitalistes et démocratiques. La classe ouvrière agissant par elle-même et pour elle-même, c'est la formule de l'action directe. Les syndicalistes ne demandent à l'Etat ni subventions ni concessions. Les lois arrachées à la philanthropie apeurée d'une majorité impressionnable, leur inspirent le plus profond dédain, de la défiance même, car elles amortissent la violence de la lutte de classe. Leur action reste avant tout extraparlementaire. Ils ne consentent à pénétrer dans l'hémicycle du Palais Bourbon que pour hâter la décomposition démocratique. On voit de quelle haute philosophie sociale s'inspire cette mission de sabotage du travail parlementaire menée avec tant d'éclat par l'extrême-gauche.

Même tactique vis-à-vis du capitalisme. Arbitrages, commissions mixtes d'ouvriers et de patrons, contrats collectifs de travail ne sont bons qu'à briser l'élan de la classe ouvrière. C'est la guerre et non la paix qu'il faut. Les rap-

[2]) V. *Le Temps*, 20 sept. 1912.

ports de classes sont des rapports de force. Ils ne sont soumis à aucun droit supérieur et pacificateur. Il y a un droit ouvrier et un droit patronal : irréductibles entre eux, c'est la violence et la grève qui assureront le triomphe du premier.

Ayant classé la grève dans les catégories de leur Code bourgeois, les démocrates se sentirent soulagés d'un horrible cauchemar : ils crurent avoir ramené l'ordre dans le monde troublé. Les syndicalistes n'ont point dédaigné une fiction qui semblait calmer les résistances affolées de leurs adversaires. Mais ils n'ont pas eu la naïveté d'y croire. Et la grève reste, à leurs yeux, l'acte type de la lutte de classe.

Le prolétariat possède donc une organisation propre, le syndicat, une action propre, l'action directe.

Une chose encore manque pour compléter l'opposition du monde syndicaliste au monde démocratique : une culture prolétarienne. Assez longtemps la science s'est débitée aux seules officines bourgeoises. Les « professionnels de la pensée », objets de toutes les colères de M. Sorel, inondent de leurs fades doctrines l'humble néophyte échappé pour quelques heures de l'usine. Pareils aux pharisiens, ils refusent la clef d'un temple dont eux-mêmes ne franchiront jamais le seuil. Il faut libérer la pensée ouvrière de la tutelle bourgeoise, comme l'organisation syndicale dégage le producteur du carcan capitaliste. Et à ce point de vue il est intéressant de noter que l'école syndicaliste, d'accord avec Marx, condamne l'instruction officielle dispensée par l'Etat. De là les efforts faits en ces derniers temps pour donner aux instituteurs une constitution autonome et les rattacher à la C. G. T.

A ces besoins d'indépendance intellectuelle, répond aujourd'hui une philosophie nouvelle, que l'on prétend tirer de la vie d'une classe et qui s'appelle la philosophie syndicaliste. Mais il ne faut point s'y tromper : elle est révolutionnaire avant d'être syndicaliste, et des esprits impatients s'irritent même des contraintes que leur impose un point de

vue strictement corporatif. Et en tout ceci, si je ne m'abuse, le syndicat n'est qu'un facteur secondaire, propre à préciser certains aspects, mais toujours subordonné au dogme fondamental de l'orthodoxie socialiste, le principe de la lutte de classe.

La philosophie de l'« Ecole nouvelle » se fonde, nous dit M. Sorel, « sur l'observation des faits qui se produisent dans le syndicalisme révolutionnaire »[1]). Dans le domaine intellectuel et moral, comme dans le domaine économique, l'émancipation des travailleurs sera, suivant la formule de l'Internationale, l'œuvre des travailleurs eux-mêmes. Point d'emprunts à la philosophie bourgeoise. Le monde ouvrier est assez riche de faits et d'idées pour développer une culture originale.

Les « Réflexions sur la violence » de M. G. Sorel passent, à bon droit, pour la Bible du syndicalisme révolutionnaire. Hérissé de paradoxes, indescriptiblement mal ordonné, mais bourré d'idées, plein d'érudition, il n'y a point dans la littérature socialiste de ces dernières années, d'ouvrage plus attachant, ni plus profond.

Nous ne songeons pas à suivre M. Sorel dans tous les domaines que sa pensée inquiète, fébrile même, tâte et explore à la manière brutale d'un phare, avec des à-coups de lumière et des virevoltes déconcertantes. Ne retenons que sa doctrine du mythe de la grève générale. Si l'utopie est propre à caractériser le Jacobinisme, la théorie du mythe suffit à révéler les traits fondamentaux du nouvel esprit révolutionnaire. A vrai dire, de nouveau, il ne s'agit point d'un système, d'une doctrine à contenu fixe, mais bien plutôt d'une forme, d'un schéma, suivant lequel on ordonne ses idées. Mais c'est là précisément ce qui fait la force de la nouvelle école. C'est cette façon de conduire ses pensées qui maintient en elle une certaine cohésion. Car s'il est difficile, dans un groupe, de s'accorder sur un sys-

[1]) *Illusion du progrès*, p. 335.

tème, ou même de trouver un accord unanime sur un point quelconque de ce système, il se rencontre aisément des manières de penser, des façons de raisonner qui sont communes à tous.

Précisons d'abord le sens très spécial que M. Sorel donne à ce terme de mythe. Le mythe est une « expression de volonté ». Il suppose donc, avant tout, une volonté existante, une tendance, un instinct. Car le terme volonté doit s'entendre dans un sens fort large. Et l'on voit tout de suite combien l'utopie est différente. L'utopie « décrit les choses », elle nous assigne un but, un idéal, elle prétend attirer et diriger notre volonté. C'est une puissance extérieure, c'est l'ordre rationnel des choses qui s'impose à notre volonté. Le « mythe » exprime une volonté nue, primitive, indomptée.

Tout mythe contient une part allégorique ou, si vous voulez, imaginative. Ici, c'est l'activité qui fournit les images. C'est la répercussion de notre activité sur nous-mêmes qui enrichit la volonté d'un cortège de représentations. Les souvenirs de l'activité passée, l'exaltation de l'activité présente s'ajoutent sans cesse à l'élan originel. La volonté va ainsi se gonflant d'images motrices qui la font ardente et irrésistible.

Tandis que l'utopie reste lointaine, reléguée dans un avenir incertain, parée seulement de vagues possibilités, le mythe se mêle à la vie même d'un peuple ou d'une classe. Il vit en nous, il est toujours de l'heure présente, et traversant notre existence et la dominant, il s'élargit de toutes les réalisations partielles que nous lui donnons. Enfin, si l'utopie est une création spéculative et de raison pure, le mythe, lui, ne relève que de l'instinct et de l'intuition. Seule l'intuition rend compte du mythe. Il échappe au contrôle et à la critique de la raison.

Voyez maintenant l'application saisissante que M. Sorel fait de cette théorie au fait de la lutte de classe. L'instinct de classe constitue cette volonté primitive, âme du mythe.

L'activité révolutionnaire du prolétariat l'entoure de représentations, d'images motrices. Et la plus haute manifestation de cette activité étant, aux yeux de M. Sorel, la « grève », il propose, ou découvre, le mythe de la grève générale. C'est « le mythe dans lequel le socialisme s'enferme tout entier », c'est une organisation d'images capable d'évoquer instinctivement, en bloc et par la seule intuition, avant toute analyse réfléchie « tous les sentiments qui correspondent aux diverses manifestations de la guerre engagée par le socialisme contre la société moderne »[1]).

Ainsi conçue, la Révolution n'est plus ce point mystérieux où se détourne la route de l'humanité, détour fatal que nos prévisions, comme les antennes de quelque monstrueux insecte cheminant le long d'un abîme, tâtaient avec épouvante dans l'obscurité. Elle n'est plus reléguée dans cet avenir qu'une philosophie intellectualiste, incapable de saisir la continuité de la vie sociale, jalonnait de ses fragiles conjectures. Transportée dans le présent, la Révolution devient une œuvre quotidienne. Il n'y a pas de violences prolétariennes, pas de grèves dont ne bénéficie l'idée révolutionnaire. C'est la Révolution permanente s'alimentant aux sources vives de l'activité ouvrière. La Révolution est dans l'âme du syndicaliste comme le royaume des cieux est dans celle du chrétien. En un mot, le concept de Révolution a évolué de l'idée de catastrophe brusque, de crise soudaine, à celle d'une *pratique révolutionnaire*.

Le mythe de la grève générale échappe aux prises d'une critique rationaliste. Il est un « moyen d'agir sur le présent ». Il naît de l'action, il ne doit se juger qu'un point de vue de l'action. « Il importe fort peu, dit Sorel, de savoir ce que les mythes renferment de détails destinés à apparaître réellement sur le plan de l'histoire future ». « On veut provoquer une préparation psychologique et non pas donner une recette de réalisation », dit Lagardelle. Quand bien

[1]) *Réflexions sur la violence*, p. 169.

même la grève générale ne serait qu'un produit de l'imagination populaire, elle garderait toute sa valeur, si les représentations qu'elle évoque donnent aux sentiments révolutionnaires leur maximum d'intensité.

S'il est vrai que le mouvement ouvrier s'identifie avec la révolte d'une classe, le mythe sorellien en donne véritablement l'intuition complète. En lui se concentrent tous les principes de l'organisation syndicale française et de l'action directe. L'autonomie des associations ouvrières que nos voisins opposent avec tant d'orgueil au centralisme bureaucratique allemand, assure la libre expansion des instincts révolutionnaires. En même temps toutes les violences prolétariennes, rassemblées en une vision héroïque et brutale, trouvent dans le mythe leur justification et leur glorification.

C'est d'une conception psychologique de la lutte de classe qu'il s'agit. Au fatalisme marxiste s'est substitué une doctrine plus souple, plus vivante, plus humaine. Elle parle d'efforts, d'actions, de sacrifices. Ce ne sont plus les lois immanentes de la production capitaliste qui déterminent les phases de la lutte ; c'est l'ardeur révolutionnaire d'une classe asservie.

La conception nouvelle est née du spectacle de l'action prolétarienne. L'organisation syndicale, qui n'est pas donnée par l'Etat mais créée par l'effort ouvrier, l'action directe avec ses combats et ses renoncements, ont donné à l'énergie morale des prolétaires une valeur décisive dans le conflit social. D'externe, le ressort est devenu interne.

Cet aspect de la lutte de classe se rattache étroitement aux théories psychologiques de M. Bergson. M. Bergson n'est point, comme M. Bouglé l'a cru, le théoricien de la révolution, le philosophe du syndicalisme. Et M. Sorel ne s'est pas davantage mis à son école, toute discipline étant insupportable à l'ombrageuse indépendance de son esprit. Mais il n'en est pas moins vrai que les aspirations de

M. Sorel resteraient aux yeux de tous le mystère d'une âme exaltée, si quelques côtés de la philosophie bergsonienne ne leur avaient prêté de fortes lumières. Son parti pris sociologique s'éclaira d'une psychologie subtile empruntée à l'auteur des « données immédiates de la conscience ».

Suivant M. Bergson, il y aurait en nous deux « moi » : un moi instinctif qu'une réflexion intense permet de saisir au plus profond de nous-mêmes. Et un moi intellectuel si bien tourné vers le monde inorganisé pour le comprendre et l'utiliser qu'il est devenu inapte à saisir le sens véritable de la vie, à concevoir autre chose que l'aspect mécanique de l'univers. A ces deux « moi » correspondent les activités fondamentales de l'homme, l'intelligence et l'instinct. — L'instinct peut s'élever jusqu'à l'intuition, c'est-à-dire jusqu'à un instinct perfectionné, un instinct « devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment » [1]). C'est un nouveau mode de connaissance par lequel l'homme peut surpasser la science. C'est d'elle aussi que relève l'acte créateur et notamment, suivant l'exemple donné par Bergson lui-même, la faculté esthétique.

De même il y a, selon Sorel, dans la société, une activité instinctive et une activité intellectuelle. C'est dans la production et chez les producteurs qu'il trouve cette puissance créatrice qui révèle l'instinct et l'intuition. L'âme « intacte et neuve » du prolétariat renferme aujourd'hui les grandes forces intuitives du monde. Ces forces sont indifférentes aux sèches idéologies des politiciens. Seuls les mythes sont capables de stimuler leur élan libérateur.

Le reste de la société, la bourgeoisie avec ses institutions étatiques, son démocratisme rationaliste, relève du moi social intellectuel. Son action est inféconde, car seul le

[1]) *Evolution créatrice*, p. 192.

passé se laisse rationaliser. Il ne saurait donc préparer la cité future qu'avec les débris des régimes antérieurs.

On peut pousser plus loin la similitude entre la psychologie individuelle et la psychologie sociale. M. Bergson établit entre l'instinct et l'intelligence non une simple différence de supériorité, mais de nature [1]). L'instinct est la faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés ; l'intelligence est la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés. Ainsi l'abeille use de sa trompe pour sucer le miel, le sphex, dont Fabre raconte les instincts meurtriers [2]), paralyse sa proie en frappant de son dard empoisonné certains centres nerveux. Chez l'homme, au contraire, l'intelligence se révèle par la fabrication de certains instruments inorganisés qui suppléent à la faiblesse de sa nature. Dans le premier cas l'instinct agit immédiatement par ses organes, dans le second cas l'action est médiate, indirecte.

Il en est de même dans la société. Certains organes naissent spontanément de la vie sociale. Ce sont, d'après nos révolutionnaires, les syndicats. Ce ne sont pas des organismes fabriqués par l'intelligence, mais qui se sont spontanément formés au cours de l'évolution sociale. Intuitivement, les producteurs mettent ces organes en action. Cette action sera immédiate et directe. Nous avons ici une explication psychologique de l'action directe. Par contre, l'Etat et ses institutions sont des produits de l'activité rationnelle, intellectuelle de la société. Ce ne sont point des organes au sens propre du mot, mais plutôt des instruments fabriqués. Et toute action sociale passant par ces instruments, par ces formes, est une action indirecte, sans puissance de renouvellement : telle est l'action gouvernementale.

[1]) *Evolution créatrice*, p. 152.
[2]) *Etude sur l'instinct et les métamorphoses des sphégiens*, Ann. sc. nat., 1856, p. 140 et suiv.

Je ne sais si nos syndicalistes ont poussé l'assimilation jusqu'à ce point. Mais elle est dans la logique de leurs idées et nous ne pourrions être accusés de les défigurer. Si nous avons établi ce parallélisme avec quelque rigueur, c'est pour rendre sensible une conception sociologique que l'on aura pressentie et qui est bien ancienne. Je veux parler de la conception organiciste. Et sans doute, il ne s'agit pas de l'ancienne conception organiciste. Et celle-ci est plus profonde, plus scientifique. On ne veut pas assimiler les institutions à des êtres organisés, mais retrouver dans le corps social les mêmes forces psychologiques qui animent les êtres vivants. C'est un organicisme non d'institution mais psychologique. Nous n'insistons pas davantage sur cet aspect de la question. Mais il était intéressant de noter la persistance de la théorie organiciste.

Nous avons seulement voulu montrer à quelle école philosophique se rattachent les nouvelles théories révolutionnaires. Et nous laissons à de plus hautes compétences le soin de discuter les doctrines de M. Bergson. D'ailleurs, dans une réponse adressée à M. Goldstein [1]), M. Bergson lui-même s'est élevé contre les conséquences révolutionnaires que l'on prétend tirer de sa philosophie. Tout ce que les théoriciens du syndicalisme lui ont emprunté peut être utilisé avec le même profit par des écoles sociologiques diamétralement opposées.

Il n'en est pas moins vrai qu'une même conception philosophique rapproche aujourd'hui les syndicalistes et les bergsoniens. On ne saurait relire les écrits des uns et des autres sans être frappé de l'ordonnance toujours semblable que suivent leurs déductions. Dominés par leur foi commune dans le fait, dans « l'action inspiratrice » [2]), ils suivent côte à côte l'un des grands courants de la pensée moderne : le pragmatisme.

[1]) Arch. für Sozialw., Bd. 31, Heft 1, juillet 1910.
[2]) Bouglé, *Syndicalistes et Bergsoniens.* Revue du Mois, 1909, pp. 403 et ss.

On ne pourrait concevoir une rupture plus profonde avec l'école démocratique. Toutes doctrines rationalistes furent frappées d'anathèmes. Les apôtres du socialisme « vieux jeu », eux aussi, se sentirent atteints. Avec Marx et Engels, ils continuaient de « croire à la possibilité de substituer le rationnel au spontané et de réorganiser à coups de décrets la vie économique elle-même » [1]). Marx n'évita le discrédit que grâce à l'ingéniosité déployée par MM. Sorel et Berth pour accommoder l'ancêtre aux goûts antiintellectualistes du jour. Les réformistes surtout, n'ayant su dégager leur pensée de l'ornière utopique et rationaliste, furent honteusement renvoyés à « l'illusion démocratique ».

L'école nouvelle est pragmatiste : « l'action crée l'idée », répète-t-elle sans cesse [2]). Ce sont les incidents révolutionnaires de chaque jour qui ont amené la classe ouvrière à la conscience de la lutte de classe. Ce sont les grèves qui ont donné à cette idée, à cette volonté belliqueuse l'aspect plus précis du « mythe de la grève générale ». Toutes les transformations sociales tiennent dans l'activité intuitive du prolétariat et non dans les verbeuses abstractions des intellectuels.

Les mythes révolutionnaires actuels, nous dit M. Sorel [3]), sont presque purs. Entendez par là qu'ils ne contiennent plus guère d'éléments utopiques, qu'ils sont dégagés de toute tendance rationaliste. C'est ainsi que M. Sorel s'imagine soustraire le mythe au contrôle de la raison. Le mythe ne doit se juger qu'au point de vue de l'action. Les critiques rationalistes restent sans prise sur lui. Sa valeur reste intacte s'il porte les sentiments révolutionnaires à leur maximum d'intensité.

Et c'est ici, sans même discuter le fond du problème, à

[1]) Bouglé, *Rousseau et le socialisme*, p. 175. Alcan, 1912.
[2]) Ce principe de la philosophie bergsonienne n'est, à tout prendre, qu'une extension, par renversement des termes, de la proposition fondamentale du pragmatisme selon Dewey et James : le vrai, c'est l'utile.
[3]) *Réflexions sur la violence*, p. 39.

savoir la lutte de classe, c'est ici que les théories sorelliennes rencontrent des objections décisives. Il plaît à M. Sorel de limiter le critérium de valeur du mythe à celui de son efficacité sur le développement de la lutte de classe. Et il reste bien en cela dans la logique de ses théories pragmatistes. Mais cette logique-là n'est point celle de notre activité. Lui-même en convient : « Nous ne saurions, dit-il, agir sans sortir du présent, sans raisonner sur cet avenir qui semble condamné à échapper toujours à notre raison » [1]. Voilà la contradiction flagrante entre les théories mythiques et les lois véritables de notre activité ! Nous ne pouvons agir sans une représentation rationnelle de l'avenir. Il faut donc bien que notre activité elle-même nous paraisse rationnelle, que nous conformions, au moins dans une certaine mesure, nos actes aux dictamens de la raison. Nous ne saurions admettre que cette nécessaire intervention de la raison reste sans influence sur les directions de notre action. M. Sorel le reconnaît d'ailleurs, puisque, à son avis, l'utopisme a fait dévier le socialisme de sa voie véritable. Et cependant, si cette raison est absurde dans ses prévisions, pourquoi voit-il dans une activité tout imprégnée de rationalité, si j'ose m'exprimer ainsi, la source de toute science sociale ? L'activité humaine ne saurait être, au dire de M. Sorel lui-même, purement instinctive. Alors l'action n'est pas un guide plus sûr que la raison elle-même.

En réalité, les mythes révolutionnaires sont loin d'être purs. Tous les syndicalistes ont senti la nécessité d'étayer leurs théories mythiques de quelques constructions rationnelles. Le syndicat, disait la déclaration du congrès d'Amiens, reprise par le congrès du Havre de septembre dernier, le syndicat, aujourd'hui groupement de résistance, sera dans l'avenir le groupe de production et de répartition, base de réorganisation sociale. « Pas besoin de programmes d'avenir, dit Sorel, les programmes sont déjà réalisés dans

[1]) *Réflexions sur la violence*, p. 164.

l'atelier »[1]). M. Sorel compte sur sa théorie de la conservation sociale pour assurer le maintien des progrès économiques réalisés par le capitalisme à travers les bouleversements qui marqueront l'avènement de la cité socialiste. Les syndicalistes nous donnent ainsi dans l'organisation syndicale actuelle, dans celle de la production capitaliste, tous les éléments d'une utopie. C'est avec quelques données du présent qu'ils figurent l'avenir. C'est même une détestable utopie. Car le monde n'est ni ne sera jamais un atelier. Il est regrettable que l'on ne se soit pas mieux expliqué sur ce point. Comme le dit fort bien M. Guy-Grand[2]): « Le mythe ouvre sur une utopie indigente ».

Mais, pour indigente qu'elle soit, l'utopie n'en a pas moins gardé ses entrées dans cette doctrine pragmatiste. Et que M. Sorel n'ait pas pu l'en bannir, prouve jusqu'à quel point elle reste redoutable. C'est d'elle qu'il faut attendre la dissolution des théories mythiques. Sans doute cette indispensable utopie est fort mauvaise. On ne voit pas d'abord comment une si méchante façon de raisonner pourrait ébranler les doctrines syndicalistes. Mais il n'y a point que la façon de raisonner. Il y a surtout que le peuple ne peut se passer de raisonner; et que, raisonnant sur tout, il y a bien quelque chance qu'il en vienne un jour à rationaliser le mythe lui-même. Et que subsistera-t-il du mythe et de ses feux héroïques quand il se verra transporté dans les froides régions de la critique? « Fantasma ludibriola », dirait Rabelais.

Mais n'anticipons pas sur les victoires futures du rationalisme. Et d'ailleurs elles seront momentanées et toujours incomplètes.

M. Sorel ne redoute pas l'intervention de certains éléments utopiques. Même il leur reconnaît une efficacité considérable s'ils sont soutenus par les instincts et les ten-

[1]) *Réflexions sur la violence*, p. 185.
[2]) *La philosophie syndicaliste*, p. 93.

dances d'une classe. Les sages entretiendront dans la masse des illusions précises sur l'avenir du prolétariat. C'est une concession qu'ils feront à l'incurable rationalisme de la masse. Mais eux-mêmes, sachant la vanité de ces rêves, s'attacheront au sens profond, au sens ésotérique de la nouvelle doctrine révolutionnaire. C'est de cette âme du syndicalisme que nous parlerons maintenant et pour finir.

Dès 1899, M. Sorel exprimait « le vœu que le socialisme se transformât en une philosophie des mœurs ; ce changement, dit-il, aurait infusé de la grandeur à un mouvement qui en manquait alors à peu près au même degré que la démocratie elle-même » [1]). C'est dans les *Réflexions sur la violence* que nous trouvons les grandes lignes d'une philosophie morale « basée, dit l'auteur, sur l'observation des milieux syndicalistes révolutionnaires ».

La nouvelle école vante volontiers ses préoccupations morales. On doit, il est vrai, à M. Sorel et à plusieurs de ses amis d'avoir représenté ce qu'il y a de meilleur dans le socialisme. Non pas, sans doute, à raison du contenu de leur doctrine qui est exécrable et funeste, mais grâce à leurs sincères aspirations vers une vie morale plus haute. Et l'on se réjouit de trouver chez eux, suivant le mot de Brunetière, « une protestation de l'éternelle morale contre le plat utilitarisme du XVIIIe siècle ».

Il faut aussi partager les dédains infinis des syndicalistes pour l'étonnante médiocrité d'âme où prospèrent les représentants de la politique socialiste. Dans les milieux parlementaires et bourgeois, nous avons vu l'intransigeance de leurs revendications s'émousser, leurs principes se dissoudre en compromis, et eux-mêmes s'abandonnant au courant démocratique, jetés dans l'infamie de servir une cause à laquelle ils n'ont pas foi. La morale laïque que les écoles officielles répandent avec tant d'abondance sur les généra-

[1]) *Illusions du progrès*, p. 335.

tions actuelles, inspire à M. Sorel le plus profond mépris. Quand bien même cette morale serait fondée, selon M. P. Bert, sur les enseignements de Zoroastre et sur la Constitution de l'an III, « je pense, dit notre auteur, qu'il n'y a pas là une raison sérieuse pour faire agir un homme ».

La démocratie garde encore le culte de quelques vieux préceptes détachés de la pensée chrétienne. Formes vagues et décevantes, ils errent aujourd'hui entre ciel et terre, où des bourgeois apeurés s'essoufflent à les poursuivre. L'école syndicaliste a rompu avec ces timides idéologies. Elle abandonne aux utopistes les sphères supraterrestres où trônent l'impératif catégorique et cette justice superlativement idéale dont parle M. Jaurès. Tout entière dégagée des habitudes de transcendantalité qui imposent à nos démocrates idéalistes et anticléricaux de si singulières contorsions intellectuelles, c'est parmi les plus puissantes réalités de la vie matérielle qu'elle cherche le fondement d'une morale nouvelle.

Il y a longtemps que les biologistes ont signalé un certain parallélisme entre les nécessités physiologiques et les conceptions fondamentales de la morale et de l'esthétique. Ces harmonies furent le point de départ de nouvelles hypothèses. On en vint à considérer la morale, l'esthétique et même les théories philosophiques d'un individu ou d'une race comme de simples reflets de son tempérament dans le domaine de l'idéalité.

En même temps les progrès du matérialisme historique mirent à jour les relations qui existent entre l'idéologie d'un peuple et les conditions particulières de son activité économique. L'outillage industriel parut capable de déterminer l'orientation intellectuelle d'un peuple ou d'une classe. Tels sont les principes adoptés, avec quelques tempéraments d'ailleurs, par l'école syndicaliste. C'est dans les besoins matériels de la société et dans les procédés techniques appelés à les satisfaire qu'elle prétend découvrir l'origine des plus hautes manifestations de la pensée. De ces sources

naturelles ont jailli les conceptions sociales du syndicalisme. Ce sont elles encore qui assureront le renouvellement moral du prolétariat.

Il est entendu d'ailleurs, suivant un préjugé qu'on s'est lassé de réfuter, qu'il n'y a point d'activité économique utile en dehors de la production, ce terme étant pris dans son sens le plus étroit. Seul le travail de l'atelier, le travail manuel et les occupations auxiliaires du travail manuel figurent au tableau des valeurs sociales.

Si l'école syndicaliste a un souci considérable de l'éthique, c'est, nous dit M. Sorel, « à raison des valeurs morales nécessaires pour perfectionner la production » [1]). Non pas qu'il faille subordonner la morale à la production, et faire d'une plus haute production le seul critérium de moralité. Il s'agit bien plutôt d'assigner à la morale et à la production un fondement unique, de les réconcilier sur des bases communes ; de définir une activité productrice portant en elle le principe de toute moralité, ou, si vous voulez, une pratique morale qui contienne le germe d'une production indéfiniment progressive.

Quelle est cette activité, cette pratique, source virtuelle de perfectionnement moral et économique ? Ici encore les théories bergsoniennes ont permis à l'école syndicaliste d'apporter quelque précision au vague de ses aspirations. Nous rappelions tout à l'heure la distinction établie par le célèbre professeur entre notre moi intellectuel, capable seulement de saisir l'univers sous son aspect mécanique, et le moi instinctif ou intuitif qui est la partie profonde de nous-mêmes. De la culture de ce moi intuitif peut surgir une représentation nouvelle du monde, suppléant aux vues fragmentaires de l'intellectualisme. Mais la valeur de l'intuition n'est pas restreinte au domaine spéculatif. Il est une activité rationnelle qui s'exerce suivant les données de la science; il en est une autre qui échappe à toutes nos prévisions et

[1]) *Réflexions sur la violence*, p. 325.

n'obéit qu'à l'intuition. Parfois une force soudaine et irrésistible monte en nous. Le torrent même de la vie semble déborder. Notre être frémissant s'abandonne. C'est un jaillissement de nous-mêmes qui dépasse et la raison et la conscience. De grandes âmes ont brûlé de ces ardeurs profondes. C'est alors qu'elles créaient. L'activité créatrice, et pour dire sa forme la plus frappante, la production artistique, c'est le moi intuitif se réalisant, s'extériorisant, passant dans le monde des faits. La raison est une lumière tournée vers le passé ; celui qui agit dans son champ ne sort pas du connu. L'intuition, c'est l'élan vital qui nous pousse dans l'avenir et s'épanouit en créations incessantes.

L'acte créateur relève de l'intuition. Or, selon les doctrines syndicalistes, c'est cette activité créatrice qui, tout à la fois, est caractéristique d'une haute production et capable de développer une moralité supérieure.

L'activité créatrice apparaît évidente chez beaucoup d'artistes ; on la trouvera sans peine encore chez quelques artisans, chez quelques ouvriers des industries dites de luxe. Mais entre l'obscur labeur de la grande industrie, et cette forme supérieure de l'activité humaine, quel rapprochement prétend-on faire ? Loin de participer au travail créateur, la masse du prolétariat semble condamnée à la répétition indéfinie de certains types à l'invention et au perfectionnement desquels elle reste étrangère. MM. Andler et Sorel cependant n'ont pas cessé de voir dans l'art une « anticipation » de la plus haute production. Toutes leurs conceptions sur l'évolution de l'atelier relèvent de cette assimilation hasardeuse. Et c'est sur cette même équivoque que l'on a fondé la morale dite des producteurs.

Quelles sont les vertus développées dans un atelier progressif ? M. Sorel en cite plusieurs. D'abord le producteur veut surpasser tous les modèles ; comme l'artiste, il se distingue de l'artisan vulgaire par l'infinité de son vouloir. Ensuite, le souci de l'exactitude qui caractérise l'industrie moderne réveille chez l'ouvrier le sentiment de la probité

qu'il faut apporter à l'accomplissement de toutes les tâches. Enfin, dans sa volonté de créer sans cesse et mieux, le producteur abandonne les préoccupations médiocres d'une récompense proportionnée à ses efforts; il s'élève ainsi jusqu'au désintéressement absolu.

Voilà quelques éléments essentiels de la morale des producteurs. M. Sorel qui a conçu pour toutes les médiocrités une haine incroyable, veut en outre que cette morale porte le caractère du sublime, il veut qu'elle s'allie à des forces d'enthousiames qui la rendront « capable de vaincre tous les obstacles qu'opposent la routine, les préjugés et les besoins de jouissance immédiate»[1]. Les morales stoïciennes, kantiennes et plus encore l'insipide morale officielle n'ont point été soutenues par de telles ardeurs, et se sont évanouies au milieu de l'indifférence générale. Comment la morale des producteurs peut-elle éviter un pareil sort? Où trouvera-t-elle ces sources vives d'enthousiasme qui maintiennent dans les âmes les hautes convictions morales?

Quelques chapitres de l'*Histoire des idées* ont révélé à M. Sorel le secret de ces pratiques ardentes. Avec une rare ingéniosité il analyse la morale religieuse et la morale civique à leurs époques de plus grande ferveur. Or, la force de ces convictions lui paraît intimement liée à un état de lutte, « à un état de guerre auquel les hommes acceptent de participer et qui se traduit en mythe précis »[2]. La morale chrétienne s'est exaltée jusqu'au sublime dans les persécutions, plus tard l'idée d'une lutte contre les puissances de l'enfer et les visions de l'antéchrist entretinrent dans les âmes des enthousiasmes vainqueurs. Mais c'est surtout chez les soldats des guerres de la liberté que l'auteur cherche ses plus féconds exemples. L'ardeur belliqueuse avait porté à un haut degré dans les premières années de la République des qualités morales qui sont précisément celles

[1]) *Réflexions sur la violence*, p. 363.
[2]) *Ibid.*, p. 300.

que l'on voit apparaître dans un atelier de haut progrès : la volonté de surpasser tous les précédents, l'exactitude et la probité apportées à l'accomplissement de toutes les tâches, enfin le désintéressement qui caractérise tant d'exploits héroïques accomplis sans souci d'aucune récompense.

L'état de lutte est donc un puissant agent de moralité. Mais quelle doctrine est plus profondément pénétrée de l'idée de lutte que la doctrine syndicaliste ? Le syndicalisme tout entier est sorti d'une réalité formidable, la lutte de classe. Des conflits incessants entre le capital et le travail provoquèrent l'organisation du prolétariat, cette organisation à son tour développa et soutint l'idée d'une guerre sociale. D'autre part, les incidents révolutionnaires de chaque jour ne tardèrent pas à se grouper en un tableau d'ensemble, en une représentation totale de la lutte de classe : c'est le mythe de la grève générale dans lequel se résument toutes les aspirations, tous les efforts révolutionnaires du prolétariat. Il n'est pas une pratique du syndicalisme, pas un élément de son idéologie qui ne s'inspire du combat à mener contre une classe oppressive. Dans cette lutte permanente, dans cette grève perpétuelle, les convictions morales du prolétariat s'exaltent. Les propagandistes de la grève générale sont hantés par l'idée d'un mieux infini ; ils accomplissent avec une rigoureuse exactitude toutes les consignes imposées par l'état de guerre sociale, enfin la pratique de la violence et de la révolte excite chez le producteur un enthousiasme qui le pousse à des actes héroïques et désintéressés. En un mot, la lutte de classe engendre aujourd'hui dans les masses ouvrières des sentiments semblables à ceux qui firent la gloire des armées républicaines.

Eclairés par ces analogies, nous sommes appelés à considérer dans toute son ampleur le rôle moralisateur de la violence et du mythe de la grève générale. Qu'est-ce que la violence ? C'est un acte de révolte contre l'autorité, contre la force de l'Etat bourgeois. Les violences prolétariennes doivent être assimilées à des actes de guerre. Or,

tout ce qui touche à la guerre se produit sans haine et sans esprit de vengeance (?). Epurée par l'idée d'une lutte de classe, la violence prolétarienne s'abstiendra des cruautés qui, en 1793 et toujours d'ailleurs, ont caractérisé les manifestations de la force étatique. « L'éthique de la classe ouvrière, dit Kautsky, découle de ses aspirations révolutionnaires » [1]). C'est à la pratique de la violence et de la grève que le prolétariat doit tout ce qu'il a de noble, de généreux, de désintéressé. Mêlés aux incidents journaliers de la lutte de classe, les producteurs conçoivent une image colossale, épique de leur action révolutionnaire. Rattachés à cette vision d'ensemble, tous les conflits prennent une signification extraordinaire : l'œuvre syndicaliste apparaît grave, redoutable, sublime. D'ailleurs, si le mythe de la grève générale exalte toutes les puissances de révolte et engendre l'héroïsme, d'autre part, il contribue à modérer ces violences elles-mêmes. En effet, l'élan prodigieux qu'il communique aux masses ouvrières, « permet, dit Sorel, d'alimenter la notion de lutte de classe au moyen d'incidents qui paraîtraient médiocres aux historiens bourgeois » [2]). Ainsi comprises, ni les grèves prolétariennes, ni la représentation totale qu'en donne le mythe ne menacent notre civilisation d'un retour à la barbarie. Elles ont pour mission de soutenir et de rajeunir indéfiniment la plus grande valeur morale du monde moderne, l'âme intacte et neuve du prolétariat. « Quand l'idée de grève générale n'aurait pour résultat que de rendre plus héroïque la notion socialiste, elle devrait déjà, par cela seul, être regardée comme ayant une valeur inappréciable » [3]).

Nous touchons ainsi à la raison dernière de la violence, de la révolution, du syndicalisme révolutionnaire tout entier, et cette raison dernière, cette fin suprême, c'est la moralité

[1]) Mouvement socialiste, 15 oct. 1902.
[2]) *Réflexions sur la violence*, p. 262.
[3]) *Ibid.*, p. 188.

du prolétariat. Et peut-être me dira-t-on que vraiment c'est présenter la chose de façon trop avantageuse. Mais aussi n'ai-je parlé que d'une philosophie révolutionnaire. Il était dès lors entendu qu'il ne serait question que de ce que l'on a, en ces derniers temps, trouvé de mieux comme raison de se révolter.

D'ailleurs, quelque étranges que soient les doctrines prêchées par le syndicalisme, il faut reconnaître que jamais le problème socialiste n'avait été formulé avec cette profondeur. Peut-être est-il en notre pouvoir de réaliser le nivellement économique réclamé par les socialistes de tous les temps. Mais parce qu'ils étaient utopistes, c'est-à-dire rationalistes, parce qu'ils croyaient la raison toute-puissante pour façonner l'homme et mettre ses facultés en harmonie avec les formes sociales qu'il leur plaisait de tracer, ils ont ignoré jusqu'à l'existence de la question fondamentale que soulève toute hypothèse collectiviste. Quel sera le moteur de la production ? [1]) Supprimer la concurrence, c'est enlizer toutes les forces productrices dans une stagnation et une médiocrité universelle. Le collectivisme, s'il veut être autre chose qu'une sèche utopie, s'il veut avoir la consistance d'une forme vivante et progressive, doit apporter des mobiles nouveaux à l'activité humaine. En définitive sa tâche première est de remplacer l'égoïsme, l'amour des richesses, par des aspirations plus nobles et désintéressées, de révéler et de développer en nous des puissances d'agir encore inconnues. La réalisation socialiste dépend donc d'une réforme morale. C'est pourquoi M. Sorel souhaitait que le socialisme se transformât en une philosophie des mœurs.

Si tel est le dernier mot du syndicalisme, il n'a pas de quoi nous rassurer. Souvenons-nous de la Révolution, de Robespierre, l'incorruptible, de Couthon et de Saint-Just. Ces terribles conventionnels étaient possédés par le démon

[1]) Voir Guy-Grand, *Le procès de la démocratie*, p. 184 et ss.

de la vertu. Ces gens moraux moralisèrent avec fureur, avec frénésie, sanguinairement. « La folie de la Révolution française, disait Anatole France dans son dernier roman, fut de vouloir instituer la vertu sur la terre. Quand on veut rendre les hommes bons et sages, libres, modérés, généreux, on est amené fatalement à vouloir les tuer tous ». Ce n'est point tout à fait un paradoxe. Les fortes convictions morales ont quelque chose d'absolu qui les rend redoutables si elles ne s'allient à un grand bon sens politique. Ce caractère absolu, cette intransigeance, est précisément ce qu'il y a de commun entre la morale et la révolution, ce qui fait qu'un réformateur moraliste devient aisément un révolutionnaire. Dans son moralisme fanatique, le syndicalisme dédaigne les améliorations partielles ; absolu dans son principe, il postule un renouvellement intégral.

C'est en quoi les théories de l'école nouvelle se distinguent profondément des doctrines utopiques. Celles-ci se plaisaient aux constructions rationnelles dont les éléments se dissociaient sans trop de peine au contact des réalités. La philosophie syndicaliste, sans valeur rationnelle, évoque en bloc, indivisiblement, l'infini de nos aspirations parmi les médiocrités du présent. Toute sa force réside dans l'exaltation des puissances affectives. La Révolution n'apparaît plus comme un moyen ; c'est dans l'acte même de révolte que se réalise l'idéal syndicaliste. C'est pourquoi, plus que toute autre, elle est proche de la réalité révolutionnaire.

Sa valeur révolutionnaire se révèle à un autre point de vue encore. Rien de plus caractéristique que la défiance de ses adeptes à l'égard d'une organisation sérieuse et cohérente du prolétariat. L'action organisée est nécessairement conservatrice ou réformiste. La grève générale sera une manifestation éclatante de la force individualiste dans des masses soulevées (ce sont les termes de M. Sorel) [1]). L'individualisme

[1]) *Réflexions sur la violence*, p. 353.

est de toutes les doctrines révolutionnaires. Et sans doute, il s'agit, cette fois, d'un individualisme moral, d'origine nietzschéenne, anarchiste et libertaire, tandis que l'autre, celui du XVIIIe siècle, s'inspirait du rationalisme le plus étroit. Il n'en est pas moins vrai que toutes les théories révolutionnaires trouvent dans l'aversion pour la discipline et l'esprit corporatif, dans l'exaltation de l'individu un terrain solide d'entente.

Les données essentielles de la philosophie syndicaliste concordent avec les résultats des plus récentes études sur la psychologie révolutionnaire. Leur indigence rationnelle, leur richesse sentimentale les rendent aptes à pénétrer les foules. Elles exercent une fascination prodigieuse sur quelques cerveaux de primaires en quête d'idéal. Les propagandistes de la grève générale sont devenus inaccessibles à nos raisons bourgeoises. Ce simple exposé n'avait d'autre but que de faire connaître le secret de leur intransigeance.

F. De Visscher.

IX.

ROGER BACON

ET

LA COMPOSITION DES TROIS « OPUS ».

*(Suite et fin *).*

La lettre-préface étant le dernier travail écrit dans la composition des Opus, c'est à la lumière de ses informations et de son contenu que tout le problème de la rédaction de ce groupe d'écrits doit être examiné et non inversement. Nous possédons dans cette introduction définitive à l'Opus majus des indications très claires sur la façon dont Bacon a finalement réalisé son entreprise. Il y est même assez explicite sur les vicissitudes par lesquelles sont passés ses travaux préparatoires ; si bien que si l'on combine les données de la lettre-préface avec les informations des rédactions provisoires qui nous sont restées sous le nom d'Opus minus et Opus tertium, nous sommes finalement très au clair sur l'ensemble du problème littéraire de la composition de ces différents écrits.

L'Opus majus est le premier à bénéficier de la lumière de la lettre-préface.

Lorsque l'on a voulu déterminer jusqu'à présent quel devait être le contenu exact de l'Opus majus, l'on s'est adressé aux analyses de cet ouvrage faites par Bacon dans

*) Voir livraison de février, pp. 52-68.

l'Opus minus et l'Opus tertium. Mais il ne s'agissait là que de l'Opus majus plus ou moins à l'état de projet, tandis que l'analyse de l'Opus majus, fournie par la lettre-préface, représente le contenu définitif de l'Opus majus. Prenons un exemple.

On considère comme n'étant pas encore retrouvée la finale de l'Opus majus. La septième et dernière partie de cet ouvrage que Bacon appelle Moralis philosophia, contient elle-même six parties d'après l'analyse que Bacon fournit à deux reprises dans l'un et l'autre fragment de l'Opus tertium. Mais cette sixième partie n'a pas été faite, ainsi qu'il paraît par la comparaison des trois textes qui nous renseignent sur sa destinée. Dans le premier fragment (Brewer) de l'Opus tertium, Bacon écrit : « Sexta vero pars moralis philosophiae est de causis ventilandis coram judice inter partes, ut fiat justitia; *sed hanc solam tango propter causas, quas assigno* [1]). Dans le second fragment (Duhem) : Et tandem in fine innuebam ad partem philosophiae moralis ultimam, que est de causarum et controversiarum excussione coram judice inter partes ; *et excusavi me ab expositione istius partis* [2]). Dans le premier passage, il dit qu'il ne fait que toucher cette sixième partie. Dans le second, il ne la touche même pas, mais il s'en excuse. Dans la lettre-préface, cette partie a simplement disparu, et Bacon, ni ne la mentionne, ni ne s'excuse de ne pas la traiter. La lettre-préface ne connaît que cinq parties, lesquelles coïncident d'ailleurs avec la double énumération faite dans les deux fragments de l'Opus tertium [3]). On doit donc considérer la sixième partie comme n'ayant jamais existé. En outre, on voit, par le fait signalé, que la lettre-préface est postérieure au fragment Duhem, lequel l'est lui-même au fragment Brewer, ainsi qu'en témoignent les vues successives de Bacon sur cette sixième partie.

[1]) Brewer, *Opera*, pp. 48-52.
[2]) Duhem, *Un fragment inédit*, p. 179.
[3]) Gasquet, *l. c.*, p. 510.

Mais une difficulté se pose encore pour la cinquième partie de la Moralis philosophia. L'édition de l'Opus majus de Bridges ne possède que quatre parties, du moins à en croire les divisions adoptées par l'éditeur. Bacon n'aurait-il pas composé cette partie, ou nous serait-elle encore inconnue?

Pour répondre à cette question, observons que la Moralis philosophia, malgré le développement que cette partie a pris dans l'Opus majus, est peut-être la plus faible de l'ouvrage. On se demande comment un maître ès arts, qui pouvait étudier la Morale à Nicomaque, en a été réduit à traiter aussi improprement et aussi confusément de la philosophie morale. Ne signalons que deux faits qui éclairent plus directement notre question. Ainsi, la deuxième partie, qui a la prétention de traiter des « leges et statuta hominum inter se », se limite à trois pages. L'éditeur de l'Opus majus, Bridges, n'a pu s'empêcher de comparer ce rudiment avec les pages écrites par saint Thomas sur la vertu de justice dans la Somme théologique, et dont l'étendue équivaudrait à deux cents pages de l'Opus majus [1]). Mais il n'y a pas ici seulement une question de quantité, il y a surtout une question de qualité. Dans la partie suivante où Bacon traite « De regimine hominis in comparatione ad se ipsum », l'auteur se rattrape un peu sur la quantité, mais de quelle façon ? Des quelque cent dix pages qu'il consacre à son sujet, quatre-vingt-dix environ ne sont que des extraits de Sénèque. On voit que Bacon est manifestement ici au-dessous de son entreprise. Lui-même d'ailleurs semble nous laisser entendre que son travail laissait à désirer quand il parle de la partie de sa Philosophie morale qui suit la troisième division que nous venons de signaler. Il n'a pas eu le temps de la parfaire, et ce n'est qu'après coup qu'il envoie un exemplaire corrigé à Jean et à ses compagnons, pour qu'ils revisent eux-mêmes ce qui est resté imparfait [2]).

[1]) Bridges, II, p. 253.
[2]) Duhem, *Un fragment*, p. 37.

Il ne faut donc pas trop nous étonner que la fin de la Philosophie morale finisse un peu en queue de poisson. Après avoir supprimé, ainsi que nous l'avons vu, la sixième partie, Bacon a réduit de beaucoup la cinquième. Dans son premier projet, elle devait avoir un objet assez considérable [1]). Mais cela a été très simplifié dans l'énoncé de la lettre-préface, et l'objet n'en est plus même très précis : « Quinta pars est de persuasione observationis legis condite et probate quibus modis habent homines excitari ad ejus amorem ut detestentur legis et virtutum contraria » [2]). Nous croyons que, sans faire appel à l'existence d'une cinquième partie encore inconnue de la Philosophie morale, on pourrait la reconnaître dans la fin de la quatrième partie, telle que Bridges l'a éditée. La division y est peu ou point marquée, mais la matière, mal définie d'ailleurs, peut y être retrouvée [3]). Ce n'est là toutefois qu'une vraisemblance que les manuscrits pourront confirmer ou infirmer.

Un autre morceau de la lettre-préface mérite aussi d'attirer l'attention. C'est celui qui commence par ces mots : « Quamvis autem istas causas malorum, » et finit par ceux-ci : « valeant facilius adimplere » [4]). Cette page n'est pas tirée du second ou du troisième Opus, mais bien de l'Opus majus [5]). Le fait peut paraître étrange, et l'on se demande aussitôt pourquoi ce double emploi ? La solution est simple. Le texte de l'Opus majus, pour les trois premières parties, nous a été conservé en deux états. Or les manuscrits du premier état possèdent le fragment que nous trouvons dans la

[1]) Brewer, *Opera*, p. 52 ; Duhem, p. 178.
[2]) Gasquet, p. 510.
[3]) Nous ferions commencer la cinquième partie dans Bridges, II, p. 396 : Probato quod lex Christiana sola tenenda est... Le contenu de la quatrième partie, d'après la lettre-préface, s'achève en effet ainsi : qualiter illa [secta] habet probari et cognosci et hec est lex christiana. Gasquet, p. 510. Or, par le début du paragraphe cité de l'*Opus majus*, il semble bien que cette démonstration est achevée. Ce qui suit serait donc effectivement la matière de la cinquième partie.
[4]) Gasquet, *l. c.*, pp. 504-505.
[5]) Bridges, *The « Opus majus »*, I, p. 31.

lettre-préface, tandis que dans les autres il a été supprimé [1]). Il est clair que Bacon, ayant finalement transporté ce passage dans la lettre-préface, devait le faire disparaître du corps de l'ouvrage, c'est-à-dire de l'Opus majus. La conséquence, et elle n'est pas sans importance, c'est que les manuscrits, qui ne renferment pas la coupure en question, représentent l'Opus majus dans son état définitif, tandis que les manuscrits qui l'ont conservée, représentent l'Opus majus dans un état antérieur. Une indication de cette nature et d'autres analogues que l'on peut faire encore, déterminent quels manuscrits doivent être utilisés, si l'on veut obtenir une édition de l'Opus majus qui représente l'œuvre dans l'état défintif que Bacon lui a donné. Nous n'avons pas besoin d'ajouter que l'emprunt, ci-dessus désigné, fait à l'Opus majus par la lettre-préface, démontre, une fois encore, que la composition de cette dernière est postérieure à l'achèvement de l'Opus majus.

Nous signalerons dans le même ordre d'idées deux autres cas intéressants. Bridges a donné dans le troisième volume de son édition de l'Opus majus un nouveau texte des trois premières parties, notablement différent, à certains endroits, de celui édité dans le tome premier. Il est regrettable que Bridges ne se soit pas expliqué sur le rapport des différents textes utilisés pour son édition et qu'il n'ait pas eu d'idées directrices un peu plus fermes. Mais l'état de la question était encore si confus qu'on peut l'excuser, et on doit lui être reconnaissant d'avoir mieux fait que ses devanciers. Le second texte des trois premières parties de l'Opus majus (vol. III) représente incontestablement un état du travail postérieur à celui publié dans le tome premier. Selon toute apparence l'état du texte du vol. III est l'état définitif. Il est aisé en tout cas de s'apercevoir qu'il est postérieur.

[1]) Bridges, *l. c.*, III, p. 162, note à la page 31.

Qu'on compare, par exemple, ces deux passages parallèles pris au début de l'Opus majus.

t. I, pp. 1-2 : De hac igitur sapientia tam relate quam absolute scienda nunc, secundum tenorem epistolae, quicquid possim circa persuasionem ad praesens Vestrae Beatitudini praesentare conabor.	t. III, p. 1 : De hac igitur sapientia tam relate quam absolute scienda nunc, secundum tenorem epistolae *praecedentis*, quod possum ad praesens, probabili persuasione, *donec certius scriptum et plenius compleatur,* Vestrae Celsitudini praesentare conabor.

Dans le premier texte, l'*Epistola* avait paru d'abord être à Bridges la lettre de Clément IV à Bacon. Mais il pense, à l'occasion de l'édition du second texte (III, p. 159) que l'*Epistola præcedens* vise l'Opus minus et l'Opus tertium. Il n'en est rien, l'Epistola praecedens vise la lettre-préface éditée par Gasquet. Mais, lors de la rédaction du premier texte, il s'agissait effectivement de l'Opus minus, qui est conçu comme une lettre. Toutefois, lors de la première rédaction, Bacon ne pensait pas encore à l'Opus tertium qui est aussi sous forme de lettre, sans quoi il aurait dû dire : secundum tenorem *epistolarum*.

Mais ce qui est plus intéressant, c'est qu'en rédigeant la première leçon Bacon laisse entendre qu'il envoie au pape l'ouvrage qu'il lui a demandé et que Bacon appelle l'*Opus principale* dans l'Opus minus et l'Opus tertium, comme on le verra plus loin. Dans la seconde leçon, l'ouvrage principal est remis à plus tard. C'est pourquoi Bacon, dans la lettre-préface, déclare au pape qu'il ne lui envoie pas l'*Opus principale* (p. 503). Cette rédaction est donc manifestement postérieure à l'autre.

De même, dans la seconde édition de l'Opus majus, nous trouvons, parmi beaucoup d'autres, un passage qui n'existe pas dans la première. Il est aisé de voir, pour celui-ci, qu'il a été introduit après coup dans le corps de l'ouvrage. Cette addition est faite à propos de la question de la nature de l'intellect agent. Bacon justifie sa théorie en faisant appel

au témoignage de plusieurs personnages (III, p. 47). Or ce détail, il l'avait placé d'abord dans l'Opus tertium (Brewer, pp. 74-75). Ayant renoncé finalement à l'envoi de cet écrit au pape, il y prit son information et la transporta dans la rédaction définitive de l'Opus majus.

A cette même occasion, parlant de la réfutation de la théorie de l'unité de l'intellect, Bacon renvoie à l'Opus principale qu'il doit faire et où il traite la question dans la partie De Naturalibus [1]). Nous trouvons, en effet, cette réfutation dans les Communia naturalium [2]). Mais cet écrit, dans le texte que nous connaissons, est indiqué comme devant faire partie de l'Opus tertium [3]). Quand Bacon rédige le texte en question de l'Opus majus, il a donc renoncé à l'envoi de l'Opus tertium et a envisagé la composition future possible de l'Opus principale qu'il n'a pu fournir au pape, et dans lequel prendront place les Communia naturalium. Cette rédaction est donc postérieure à celle que nous qualifions de premier état de l'Opus majus.

*
* *

La lettre-préface nous éclaire aussi sur le caractère de l'Opus minus et de l'Opus tertium : ce sont des projets de travaux qui n'ont pas été achevés, et par suite n'ont pas été envoyés à Clément IV. Bacon en a tiré finalement divers éléments qu'il a incorporés à la lettre-préface et à l'Opus majus définitif.

Procédons tout d'abord par voie d'exclusion et montrons que seul l'Opus majus a été envoyé à Clément IV. Dans la lettre-préface Bacon raconte l'historique de son travail. « Après avoir reçu, dit-il, les lettres pontificales [22 juin 1266], j'ai délibéré avec moi-même et très secrètement sur ce qu'on

[1]) Qualiter vero refellantur quae hic objici possunt, manifestabitur in opere principali, cum de naturalibus fiet sermo. Bridges, III, p. 47.
[2]) Höver, H., *Roger Bacons Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*, Limburg a. d. Lahn, 1912, pp. 45 et suiv.
[3]) *Loc. cit.*, pp. 20 et suiv.

pourrait faire d'agréable pour le Vicaire de Jésus-Christ, et j'ai travaillé de toutes mes forces jusqu'après l'Epiphanie [6 janvier 1268] pour livrer l'ouvrage demandé. J'ai recueilli beaucoup de matériaux ; j'ai écrit diverses choses et j'ai formé divers exemplaires pour en obtenir un bien au point après examen final. Mais vu la dignité et la sagesse de celui qui me commandait, je n'ai pu, à raison des empêchements qui se présentaient, achever ce que je voulais » [1]). Et après quelques considérations, Bacon ajoute encore : « C'est pourquoi je n'ai pu, en si peu de temps, ordonner une œuvre comme cela l'exige, et il n'est certainement pas en mon pouvoir que je l'achève à moi seul, ni au pouvoir de personne au monde ; il faudrait pour cela le concours d'un grand nombre de savants » [2]). Bacon expose ensuite les divers obstacles qui se sont opposés à l'exécution de son projet primitif. Il écrit ensuite : « Bien que je ne vous envoie pas l'ouvrage principal, je me réjouis néanmoins de présenter à votre Révérence, selon que je le puis, les meilleures et les plus importantes racines de la sagesse, les rameaux les plus grands avec la suavité de leurs fleurs et la douceur de leurs fruits, et cela en une quantité suffisante d'écrits, jusqu'à ce qu'il plaise à Votre Sainteté de m'en demander davantage. Mais il faut que j'expose dans cette lettre tout le dessein de l'ouvrage » [3]). Or l'analyse détaillée de l'ouvrage, fournie par Roger Bacon, n'est autre que

[1]) Postquam autem litteras papales recepi, deliberavi mecum sensu secretissimo quid posset fieri gratum Vicario Ihesu Christi, et omni virtute conabar usque post Epiphaniam Domini quatinus opus postulatum destinarem, et multa collegi talia, et plura conscripsi, et varia exemplaria formavi ut unum finali examinatione libratum obtinerem. Sed considerata dignitate mandantis et ipsius sapientie proprietate perspecta non potui propter impedimenta que occurrebant perficere concupita. Gasquet, *An unpublished fragment*, p. 501.

[2]) Ideo non potui tam brevi tempore scripturam ut hec exigunt ordinare et certe non est in potestate mea ut solus hec perficiam, nec alicuius in hoc mundo, sed consensus plurium requiritur sapientum. *l. c.*, p. 501.

[3]) Quamvis autem scriptum principale non trasmitto nichilominus tamen meliores et maiores sapientie radices, iuxta posse meum, et ramos proceriores cum florum suavitate et fructuum dulcedine vestre reve-

celle de l'Opus majus, tel que nous le connaissons. Le seul Opus majus a donc été envoyé par Bacon à Clément IV. Ni l'Opus minus, ni l'Opus tertium, ni aucun des écrits préparés vers le même temps n'ont été expédiés à Clément IV.

Cette conclusion se vérifie d'ailleurs par l'examen comparé de la littérature relative aux trois Opus. Nous n'entendons pas d'ailleurs pousser cet examen plus loin qu'il n'est nécessaire pour justifier notre affirmation.

Nous rappelons d'abord pour mémoire, puisque le fait est suffisament connu de ceux qui se sont occupés des écrits de Bacon, que l'Opus minus et les trois fragments de l'Opus tertium se présentent à nous comme des travaux incomplets. Non pas en ce sens que ces morceaux seraient une ou plusieurs parties détachées d'un grand ouvrage, ce qui se présente fréquemment dans les manuscrits médiévaux, mais en ce sens que ce sont des rédactions incomplètes, subitement arrêtées, sans justification dans leur coupure, si ce n'est que l'auteur les a subitement abandonnées. Or ce fait étant commun aux quatre écrits signalés, il n'y a aucune vraisemblance que la cause puisse être ailleurs que dans leur caractère d'ébauches ou de travaux préparatoires, restés inachevés par la volonté de leur auteur. Le fait est d'autant plus frappant, et Duhem l'a relevé avec raison [1]), que les trois fragments que nous possédons de l'Opus tertium sont incapables de se souder entre eux et témoignent qu'ils ne sont pas des parties d'un écrit plus étendu qui aurait été lui-même achevé. Mais prenons quelques points significatifs.

Dans le premier fragment de l'Opus tertium, Bacon rendant compte du contenu de l'Opus minus écrit qu'il s'y

rencie gaudeo presentare, et quantitatem sufficientem scripture donec placeat vestre sanctitati maiorem requirere. Oportet autem in hac epistola intentionem totius operis aperiri. Gasquet, *l. c.*, p. 503.

[1]) Duhem, pp. 24-29.

adressait dans une lettre solennelle à Clément IV, et il ajoute : sub his verbis incepi perorare. Il donne alors le commencement de cette lettre qui débute ainsi : Cum tantae reverentiae dignitas » [1]). Cette lettre se trouvait-elle effectivement dans l'Opus minus, ou Bacon se proposait-il seulement de l'y mettre. C'est la dernière hypothèse qui me paraît la plus probable. Non seulement nous ne trouvons pas cette adresse au pape dans ce qui nous reste sous le nom d'Opus minus, mais lorsque plus tard Bacon, renonçant à l'envoi de l'Opus minus et tertium, se mit à rédiger la lettre-préface pour l'Opus majus, c'est dans l'Opus tertium et non dans l'Opus minus qu'il alla tirer la matière déjà élaborée pour ce dessein. Il n'est donc pas vraisemblable que la lettre en question se soit jamais trouvée dans l'Opus minus, qui étant incomplet de la fin le serait aussi du commencement.

Cette translation du fragment en question établit aussi que l'Opus tertium n'a pas été envoyé à Clément IV. On ne comprendrait pas, en effet, que Bacon eût retiré de l'Opus tertium pour la transporter dans la lettre-préface cette adresse solennelle au pape qu'il lui aurait ainsi servie littéralement à deux reprises, et la seconde fois débitée en petits morceaux. Dans la lettre-préface, en effet, tout le passage depuis les premiers mots de la lettre : *Cum tante reverentie dignitas*, jusqu'aux mots : *invenit plus prestandi* [2]), est constitué avec des coupures que Bacon a faites dans l'Opus tertium, et la façon dont il les soude, comme l'ordre dans lequel il les place, témoignent à l'évidence que c'est la lettre-préface qui a mis l'Opus tertium à contribution [3]),

[1]) Brewer, *Opera*, p. 7.
[2]) Gasquet, *l. c.*, pp. 497-500.
[3]) Voici les coupures avec lesquelles le début de la lettre-préface se trouve être constitué avec renvois à l'Opus tertium. Cum tante reverentie... habundantius exponetur [Gasquet, pp. 497-498 ; Brewer, pp. 7-9]. Sed quia ipsa veritas... mundus confunditur universus [Gasq., 498-499 ; Brew., 9]. Quoniam autem vestra... sententiam Salomonis [G., 499 ; B., 12]. On remarquera que cette dernière coupure précède dans la lettre-préface celle qui va suivre, au contraire de l'ordre qui

et par suite aussi, qu'elle lui est postérieure. Mais Bacon, en rédigeant finalement la lettre-préface, ne pouvait se comporter ainsi à l'égard de l'Opus tertium, qu'autant qu'il considérait ce dernier travail comme étant sans destination ultérieure.

Nous sommes en présence d'un fait semblable quand Bacon transporte, de toutes pièces, le traité sur la réforme du calendrier de l'Opus tertium, où il se trouvait d'abord [1]), dans l'Opus majus, où il se trouve maintenant [2]). Bacon n'aurait pas envoyé ainsi un travail en double. Si, à la dernière heure, il s'est résolu à utiliser ce petit traité dans l'Opus majus, c'est parce qu'il avait abandonné le projet d'expédition de l'Opus tertium.

On a vu aussi plus haut la manière de s'exprimer de l'Opus minus et de l'Opus tertium relativement à la sixième partie de la Philosophie morale. Cela est en opposition avec l'énoncé de la lettre-préface, qui omet cette partie. L'Opus minus et l'Opus tertium n'auraient pu être envoyés au pape sans une correction.

Enfin, il existe une preuve plus péremptoire encore que Bacon n'a envoyé au pape ni l'Opus minus, ni l'Opus tertium, et je la signale volontiers, parce qu'elle projette un jour intéressant sur les phases par lesquelles sont passés les projets de Bacon en voulant satisfaire à la demande de Clément IV.

Le pape avait demandé à Bacon un grand ouvrage qu'il croyait déjà composé. Or, nous dit Bacon, il s'agissait seulement d'un projet. Toutefois, après avoir reçu l'ordre de Clément IV, notre philosophe se mit à l'œuvre et travailla à réaliser le grand dessein qu'il avait conçu. Sous sa plume, dans l'Opus minus et l'Opus tertium, cette œuvre

existe dans l'Opus tertium. La coupure suivante est précédée d'une phrase de transition : Non solum quidem omnis dilatio releganda fuit ; puis vient la coupure : sed opus iniunctum... causas invenit plus prestandi [G., 499-500 ; B., 12].

[1]) Brewer, *Opera*, pp. 274-295.

[2]) Bridges, *The Opus majus*, I, pp. 266-285.

porte indifféremment le nom de *Scriptum principale*, *Scriptura principalis*, *Opus principale* et *Opus majus*, et elle correspond effectivement, d'après les descriptions et analyses fournies par Bacon, à l'Opus majus que nous connaissons. Suivons chronologiquement les phases par lesquelles est passé le projet du Scriptum principale.

Dans l'Opus minus, le premier travail qui marche de front avec le premier essai de composition de l'Opus principale ou majus, et qui tombe très probablement pendant la seconde moitié de 1266, Bacon nous fournit quelques indications. Au début, il s'adresse au pape en s'excusant : « De même que l'Ecrit principal n'a pu être préparé pour votre Altesse à cause des empêchements, de même aussi il n'a pu l'être encore à cause de son étendue » [1]). On sait que l'Opus minus était primitivement, dans la pensée du rédacteur, une lettre d'excuses au pape, destinée à lui faire connaître sommairement l'Opus principale en attendant qu'il soit prêt. On voit par l'endroit cité que si l'Opus principale n'est pas encore fait, Bacon y travaille : nec potuit *adhuc*. Bacon donne d'ailleurs, mais beaucoup plus vaguement que dans l'Opus tertium, le contenu de l'Opus principale, et on le comprend aisément puisqu'il est encore en élaboration. Pour Bacon, l'Opus minus est un travail préparatoire à l'Opus principale qui doit donner de celui-ci au pape une idée sommaire et un avant-goût. C'est pour cela que Baçon qualifie l'Opus minus : totius operis praelibatio jam digesta [2]). Il revient, dans la suite, plus explicitement encore à cette idée : Non possum hic multiplicare exempla propter accelerationem negotii, et quia totum quod vestrae gloriae mitto est quaedam persuasio praegustanda, *usque ad Scriptum principale* [3]). Ainsi donc, au

[1]) Sicut nec potuit scriptum principale propter impedimenta celsitudini vestrae praeparari, sic [propter impedimenta] nec potuit *adhuc* propter operis prolixitatem. Brewer, *Opera*, p. 315. Les mots entre crochets sont superflus et doivent, semble-t-il, disparaître du texte.

[2]) Brewer, *l. c.*, p. 316.

[3]) *L. c.*, p. 354.

temps où Bacon rédige l'Opus minus, il travaille à la composition de l'Opus principale qui, par la description qu'il fait de ses parties principales et de leur contenu, correspond indubitablement à ce que nous appelons aujourd'hui l'Opus majus.

Dans la première partie de l'Opus tertium (fragment Brewer), qui est un projet de seconde lettre à Clément IV, Bacon est encore au même point de vue : Vestrae sapientiae magnitudini *duo* transmisi *genera scripturarum :* quorum *unum est principale*, in quo propter vestrae celsitudinis reverentiam et officii dignitatem, qua totius mundi utilitas debet procurari, prout potui propter impedimenta, et ut memoriae occurrebat, *sapientiam philosophiae* conabar usque ad ultimam sui deducere potestatem [1]). L'écriture principale, ici encore, est toujours ce qui porte le nom d'Opus majus. Il suffit d'en comparer le début avec le passage que nous venons de citer, et de voir l'analyse détaillée que donne de cette composition principale l'Opus tertium. D'ailleurs, au début encore de l'Opus tertium, Bacon identifie lui-même le nom de Principalis scriptura avec celui d'Opus majus [2]). Cette dernière désignation apparaît ici pour la première fois ; elle devient ensuite courante. Une fois encore, non loin du commencement de l'Opus tertium, Bacon identifie l'Opus principale et l'Opus majus. Mais, dès le chapitre dixième déjà, Bacon change ses batteries de place. Il veut établir maintenant qu'il faut faire un écrit préparatoire dans lequel on montrera la difficulté de faire des Ecritures principales, bien plus, que cela est impossible à aucun des hommes vivants s'il est seul, et même

[1]) *L. c.*, p. 3.

[2]) Sed propter viarum maxima pericula, et amissionem operis possibilem, necesse fuit ut aliud opusculum formarem [Opus tertium], in quo *Principalis scripturae* intentionem aperirem ; ut etiam labor meus vestrae clementiae innotescat, quatenus habeatis exemplar, quo ad memoriam revocetis quid a sapientibus hujus mundi petere debeatis. Quoniam etiam voluminis quantitas magna est, propter quam oportuit ipsum in quatuor dividi... cogitavi ut sub quodam compendio [Opus tertium] videretis quod latius in Majori Opere est diffusum. Brewer, p. 5.

à tous les sages du monde s'ils ne peuvent faire des dépenses à volonté [1]). De ce moment, Bacon n'envoie plus d'Opus principale. Un peu plus avant, il se confond devant le pape de n'avoir pas pu fournir, selon sa demande, ce *Scriptum philosophiae principale*. Cela n'était pas en son pouvoir [2]). C'était pourtant cet écrit qu'il déclarait lui envoyer au début de l'Opus minus, en désignant l'Opus majus qu'il appelle *Scriptum principale,* et dans lequel, dit-il avec beaucoup de confiance : sapientiam philosophiae conabar usque ad ultimam sui deducere potestatem. Dans le fragment Duhem de l'Opus minus, composé après le fragment précédent, Bacon maintient sa position : non feci scripta principalia, sed praeambula, ut sepe dixi [3]). Si, après avoir fini l'analyse de l'Opus majus, il écrit encore : Et sic terminatur intentio Operis principalis [4]), c'est un retour matériel à son ancienne formule, mais qui n'a plus la même portée, après les déclarations que nous avons trouvées sous sa plume.

C'en était donc fait de l'Opus principale. En conséquence, Bacon modifia les débuts de sa seconde édition de l'Opus majus, qui cessa d'être le Scriptum principale, mais renvoya à un Scriptum principale à faire [5]). La lettre-préface, à son tour, déclara au pape que Bacon n'envoyait pas l'Opus principale [6]).

[1]) Redeo igitur ad propositum, scilicet ad quartam causam, asserens quod necessarium est ut scriptum praeambulum fiat, in quo ostendatur difficultas faciendi scripturas principales, immo quod impossibile est quod aliquis de his, qui modo vivunt, solus haec peragat, quantumcunque habeat in expensis, nec omnes sapientes mundi, nisi expensas habeant pro sua voluntate. Brewer, p. 32.

[2]) Haec recitavi propter quatuor causas ; una est propter vestrae gloriae mandatum, de quo confundor et doleo quod non adimplevi sub forma verborum vestrorum, ut scriptum philosophiae mitterem principale. Et jam potest sapientia vestra clarissime intueri, quod hoc non fuit in mea potestate. Brewer, p. 58.

[3]) Duhem, p. 76.

[4]) *L. c.*, p. 179.

[5]) Nous avons signalé le fait et rapporté les textes vers la fin de la section précédente.

[6]) Quamvis autem *scriptum principale* non transmitto... Gasquet, p. 503.

Mais voici bien une autre affaire. Cet Opus principale que Bacon avait déclaré, dans l'Opus tertium, être impossible pour lui et même pour tous les savants du monde s'ils n'avaient le moyen de faire des dépenses à volonté, Bacon, dans la lettre-préface [1]) et dans le texte définitif de l'Opus majus [2]), se donne comme étant en train de le faire. Nous n'avons pas ici à rechercher les causes de ces volte-faces successives chez Bacon, mais à qui fera-t-on croire que Bacon ait pu envoyer au pape l'Opus minus et l'Opus tertium dont les déclarations touchant l'Opus principale sont à l'état d'incohérence, et la dernière signalée en contradiction formelle avec la lettre-préface et le texte définitif de l'Opus majus ? Le fait que les Opus minus et tertium renferment de pareilles données témoigne également qu'ils n'ont pas été mis au point, c'est-à-dire achevés.

Nous trouvons encore la corroboration de cette conclusion dans le même ordre de faits que nous avons signalés. Quand Bacon envoie au pape l'ouvrage que nous sommes habitués à appeler l'Opus majus, il ne lui donne plus aucun nom spécial. Il l'appelle tantôt *Scriptura* [3]), tantôt *Opus* [4]), tout court. On comprend aisément, dans notre théorie, cette manière de faire. Du moment que Bacon n'envoyait plus au pape un Opus minus et un Opus tertium, il n'y avait pas de raison d'appeler son travail Opus majus, qui est un nom relatif, et suppose au moins un Opus minus. Bridges, l'éditeur de l'Opus majus, constate qu'on ne trouve pas une seule fois ce nom dans tout l'ouvrage. Il ne le lui a maintenu que sur l'autorité de l'Opus tertium [5]). On voit

[1]) Et similiter in aliis quam [lisez : quae] in *Scripto principali* quod petit vestra sublimitas debent poni. Gasquet, p. 507.

[2]) Qualiter vero refellantur quae hic objici possunt, manifestabitur in *Opere principali*, cum de Naturalibus fiet sermo. Bridges, *The Opus majus*, III, p. 47. Voy. aussi la troisième note précédente.

[3]) Ad evidentiam autem *scriptura* quam mitto. Gasquet, p. 507.

[4]) Non solum adolescens hic potest vestre sanctitatis occupationibus in *opere* quod mitto deservire. Gasquet, pp. 516-517.

[5]) Bridges, III, p. 151.

maintenant combien le procédé est artificiel. Dans un endroit de la lettre-préface, Bacon qualifie son envoi de Sapientiales scripturas [1]). Ce serait certainement répondre à la pensée finale de Bacon et à la vérité historique d'appeler l'Opus majus : Sapientiales scripturae, c'est-à-dire collection d'écrits philosophiques. Mais pour nous, qui connaissons les essais dénommés Opus minus et Opus tertium, l'Opus majus continuera, sans doute, à porter son nom primitif. En tout cas, nous savons que cet ouvrage a été successivement, dans l'esprit de Bacon, le Scriptum principale, l'Opus majus et les Sapientiales scripturae, suivant les stades par lesquels est passée l'activité littéraire de notre philosophe de 1266 à 1268.

Il est donc manifeste, après toutes ces considérations et d'autres analyses que l'on pourrait multiplier, que l'Opus minus et l'Opus tertium n'ont pas été envoyés à Clément IV, ni même définitivement achevés.

On peut voir aussi, maintenant, ce qu'il faut penser de toute une littérature baconienne qui porte des traces de dépendance de la composition des *Opus*. Bacon avait projeté l'envoi de divers traités au pape en dehors des trois *Opus*, et plusieurs écrits se donnent effectivement comme liés à la composition de ces ouvrages principaux. Tels les Communia naturalium [2]), le De multiplicatione specierum [3]), la pseudo-Metaphysica [4]), pour n'en nommer que quelques-uns. Bacon ayant renoncé à son plan primitif et ayant limité son envoi final au seul Opus majus, les compositions qui se réfèrent aux trois *Opus* ont subi le sort de l'Opus minus et de l'Opus tertium, ils sont restés à l'état de fragments dispersés. Vouloir, à leur aide, reconstituer un travail d'ensemble que Bacon n'a pas effectivement réalisé, ce serait poursuivre

[1]) Gasquet, p. 494.
[2]) Höver, H., *Roger Bacons Hylemorphismus*, pp. 20 et suiv.
[3]) Bridges, *The Opus majus*, II, p. 408.
[4]) Steele, *Metaphysica Fratris Rogeri Ord. Fr. Min.*, London, s. d., p. 3.

une chimère. C'est même s'exposer à fausser le caractère d'écrits qui, de leur nature, sont essentiellement des essais, ou de simples matériaux. Sans doute, plusieurs de ces travaux de Bacon peuvent présenter une certaine unité et constituer des traités spéciaux ; mais ils ne sont pas, de fait, les parties d'un tout qui aurait existé. Cette constatation, d'ailleurs, n'empêche pas de chercher comment Bacon se représentait la classification des sciences et la distribution qu'il pouvait donner à son savoir ; ce dont il faut s'abstenir, c'est de vouloir, coûte que coûte, retrouver, avec ses écrits, une construction d'ensemble qu'il a certainement conçue et reprise, mais qu'il n'a jamais finalement exécutée.

P. Mandonnet, O. P.

X.

LA DÉMONSTRATION MÉTAPHYSIQUE

DU

LIBRE ARBITRE.

*(Suite *).*

II.

L'intelligence et la volonté.

Après avoir analysé le principe de causalité qui est en quelque sorte la « forme » du débat, il importe de placer nettement devant les yeux l'intelligence et la volonté qui en sont la « matière », — disons plutôt le point d'application.

S'il est une chose certaine et fondamentale en métaphysique, c'est la doctrine que traditionnellement on exprime par l'adage : *Operari sequitur esse.* — La formule a passé par trop d'esprits, elle s'est frottée à trop de contingences, elle s'est trouvée dans trop de manuels pour conserver une signification très précise et unique. Il ne nous appartient pas de fournir ici sa base métaphysique [1]). Précisons simplement les idées :

On veut dire parfois par cet adage que « l'opération est

*) V. Revue néo-scolastique de Philosohie, 1913, p. 13.

[1]) La chose en vaudrait la peine cependant. Pour faire accepter l'adage on compte beaucoup trop sur l'automatisme du sens commun.

logiquement postérieure à l'être » ; que l'*agir*, et dès lors le *devenir*, doit s'appuyer sur ce qui est. — Ce sens manifeste a moins de crédit que certains auteurs ne paraissent l'imaginer ; il est directement opposé, au moins par certaines de ses modalités, aux vues traditionnellement attribuées à Héraclite. Le dynamisme radical et les doctrines bergsoniennes sur l'*évolution créatrice* doivent aussi le récuser.

D'autres fois l'aphorisme implique davantage. Il proclame le lien nécessaire entre l'existence et l'opération, de telle manière que tout être doit posséder une opération ; et que dans tout être impliquant une potentialité, cette opération entraîne un devenir. C'est la formule *a priori* d'une constatation empirique, que nous avons rappelée ci-dessus : le réel de l'univers s'offre à nos investigations sous un double aspect : statique et dynamique. Cette deuxième signification, d'une importance énorme, écarte évidemment les paralogismes des Eléates.

Enfin, on trouve encore, comme troisième sens du principe : *Operari sequitur esse*, un corollaire des deux premières significations. L'activité d'un être est, dans sa nature, proportionnée à la nature de l'être même. On passe par cette voie de l'ordre d'*existence* à l'ordre métaphysiquement connexe des *essences ;* on dit certainement davantage, mais on ne dit rien de nouveau.

Admettons cette triple interprétation du principe traditionnel : *Operari sequitur esse*, sans nous préoccuper de discussions possibles, car il faut bien commencer quelque part. Immédiatement s'en dégage une conséquence importante, si on le rapproche de la notion même de « connaissance intellectuelle ».

Il est une chose dont aucun criticisme ne dégagera l'homme aux facultés saines : c'est la conviction qu'il est un être au milieu d'autres êtres, que sa vie mentale lui impose, d'une manière inconditionnée, la distinction du moi et du non-moi, de l'objet et du sujet.

Mais cette distinction n'est elle-même concevable que par un contact entre les réalités distinctes. C'est la raison qui distingue, et elle ne peut distinguer que ce qu'elle renferme simultanément en elle-même. La distinction même du moi et du non-moi suppose, comme une condition, leur identité au moins relative, leur jonction vitale au sein de l'intelligence.

Invinciblement, la raison admet le non-moi comme tel ; mais elle ne peut l'affirmer que pour autant qu'elle — le moi — devienne le non-moi, pour autant que le non-moi enrichisse son propre être, et soit reconnu comme un enrichissement. Le moi n'est pas la totalité du réel ; mais, malgré toutes les relativités qu'il se reconnaît à certains égards, le moi reste et s'impose comme le centre du réel, puisque celui-ci n'est affirmé, c'est-à-dire *n'est pour lui*, que par l'existence du non-moi en lui, par la convergence « intentionnelle » de la totalité du monde vers lui.

Or, tout être tend à l'action : *Operari sequitur esse* (deuxième sens). Le dynamisme radical repose ou sur une confusion, ou sur une métaphore : il prend le résultat pour sa racine, ou pour marquer leur connexion profonde, transcendante, il désigne la racine sous le nom du résultat. L'être est antérieur à l'action ; mais celle-ci est si « métaphysiquement » connexe avec l'être, que l'être ne se conçoit en aucune manière sans l'action, et qu'il faut concevoir l'être et l'action plutôt comme deux aspects, proportionnés à l'intelligence humaine, d'un seul réel, que comme deux réalités consécutives à la manière de deux phénomènes qui se succèdent.

Si donc le non-moi vient enrichir l'être du moi, celui-ci doit acquérir une activité proportionnée à cet enrichissement (*Operari sequitur esse*, troisième sens). On conçoit dès l'abord que cette activité puisse être inhibée, si elle est particulière, relative, par une tendance simultanée antagoniste, comme dans la nature une impulsion peut être frustée par une série causale interférente. Mais à l'envi-

sager en soi, sans complication d'éléments étrangers, chaque enrichissement intellectuel doit avoir comme corollaire une activité. Celle-ci sera déterminée, informée, par le non-moi représenté ; elle correspondra et à ce non-moi et à l'être qui le représente ; ou plutôt, tout étant reçu à la manière de celui qui reçoit, l'activité correspondra à la représentation du non-moi.

Mais tout acte perfectionne celui qui agit et tend à la perfection de son principe. L'essentielle dépendance de l'activité vis-à-vis du principe actif implique une essentielle dépendance dans l'ordre de la finalité. L'instrument pur n'agit pas pour soi, mais il n'agit pas par soi ; en tant que simple instrument il n'est qu'actionné. Ce qui agit, en toute rigueur de termes, agit pour soi. Il tend à quelque chose; il agit pour ce quelque chose; et s'il est permis d'employer des termes anthropomorphiques dont il est plus facile de se dégager dans l'esprit que dans le langage, il veut ce quelque chose. Et il parviendra au terme de son action, il cessera d'agir, lorsqu'il aura atteint ce quelque chose, lorsqu'il le possédera ou l'aura réalisé. Tout ce qui opère, opère pour soi. Rien n'opère qu'en raison de l'état dans lequel il se trouve, parce que son être actuel est déterminé à l'action. Mais l'action étant causalité, étant dynamisme, tend au divers, implique changement. Donc, intrinsèquement, sans illusion anthropomorphique et finaliste, tout opère pour autre chose, autre chose postulé par l'être actuel de l'agent. Tout opère donc pour soi dans la mesure où il opère par soi. C'est là une finalité absolument intrinsèque, transcendante aux intentions humaines, et dégagée de toute illusion [1]). C'est une des significations de cet adage très profond et gros de conséquences : Rien n'est parfait qu'en retournant à son principe.

La volonté dans l'homme n'est que la tendance à l'acti-

[1]) Nous faisons abstraction de la finalité divine des actions surnaturelles qui ne nous concernent pas, et s'accomplissent d'ailleurs par un principe divin.

vité correspondant à son enrichissement intellectuel. Parce que l'homme acquiert le non-moi, il doit à quelque titre le conquérir ou le réaliser. La première assimilation peut être un germe, qui le porte vers la conquête d'une possession plus entière ; c'est le cas lorsque le but est lui-même d'ordre intellectuel. Si au contraire le non-moi conçu donne l'impulsion vers une activité qui se termine au dehors, le non-moi conçu reste toujours déterminant de l'action et de l'œuvre réalisée. Et même dans ce cas, le but dernier est d'ordre intellectuel ; car l'action ne se termine, et le but n'est obtenu que lorsque l'œuvre est conçue comme réalisée, lorsque l'homme l'ayant représentée d'abord comme but, la représente comme être. C'est la manière dont tout être, objet des activités humaines, retourne à son principe humain qui est intelligence. — Certes, la doctrine a une portée plus haute, transcendante à l'ordre humain. Mais lorsque saint Thomas d'Aquin enseigne que l'univers a une fin intellectuelle, sa thèse ne se vérifie pas seulement pour l'ordre absolu de l'être ; on peut intégralement la maintenir dans les limites de l'humanité : Tout l'univers humain, celui où l'homme vit, affirme sa puissance, déploie ses énergies, n'atteint le terme de son évolution que dans l'intelligence humaine [1]).

C'est ainsi, et ainsi seulement, que l'on peut concevoir la volonté : elle est l'activité radicale consécutive à l'enrichissement intellectuel de l'homme. L'intelligence étant une fonction d'*être*, la volonté représente la fonction d'*agir* correspondante. En face des attaques dirigées contre la théorie des facultés [2]), il n'est même pas possible de la concevoir autrement.

[1]) Nous voyons ainsi une double dépendance de la volonté vis-à-vis de l'intelligence. L'enrichissement intellectuel de la nature est son principe, car elle est la tendance consécutive à la représentation. En outre l'être intellectuel est sa fin ou son terme, comme nous venons de l'établir.

[2]) Nous croyons d'ailleurs ces attaques absolument décisives, aussi longtemps qu'on prétend introduire les « facultés » dans la systématisation des *phénomènes* psychiques. Les « facultés » sont des réalités d'ordre

Dès lors on comprend sans peine que la volonté doit être métaphysiquement connexe avec l'intelligence comme l'*agir* est la face dynamique de l'*être*.

Et remarquons-le bien pour couper court à une hésitation naturelle. Dans l'ordre inférieur de la matière, un double principe concourt à la production de l'effet. La chaleur appliquée au phosphore en présence de l'air entraîne la combustion du phosphore et la formation d'anhydride $Ph_2\ 0_5$ ou d'acide phosphorique $H_3\ Ph\ 0_4$. Mais il est de toute évidence que la production de ces corps n'est pas rapportable à la simple chaleur. Il faut évidemment la chercher avant tout dans le phosphore même, dans sa nature propre, qui, d'autre part, ne suffit pas à expliquer l'effet, puisqu'il est incapable de le produire sans une certaine élévation de température. Bref, dans toutes les activités inférieures de la nature il y a lieu de distinguer entre la cause excitatrice, — dans l'exemple allégué, la chaleur, — et la cause fondamentale, par exemple, la nature propre du phosphore.

Dans le monde supérieur des activités intellectuelles, cette distinction n'est plus de mise à tous les égards. Il est trop évident que la nature humaine reste toujours la cause fondamentale de toutes nos activités. Mais lorsqu'il s'agit d'une action volontaire elle n'est plus la cause fondamentale complète : elle ne peut pas, même dans son ordre, produire l'acte de la volonté. Il lui faut acquérir au préalable un enrichissement de son propre être ; elle doit « devenir » ce qu'est l'objet ; et cette amplification de sa nature n'est autre que la connaissance intellectuelle, — l'intelligence étant précisément l'aspect de l'homme qui lui permet de *fieri omnia*.

La connaissance intellectuelle se rattache à ce titre à la cause « fondamentale ». Quelle est alors la cause « excita-

métaphysique ; considérées comme causes phénoménales elles sont aussi stériles que la proverbiale vertu dormitive du pavot, et mènent à d'inextricables difficultés.

trice » ? C'est encore identiquement la même connaissance intellectuelle. Nous constatons ici l'application d'une loi générale, suivant laquelle la multiplicité des êtres inférieurs s'unifie dans les êtres plus élevés. La connaissance n'est pas qu'un état, qu'une amplification d'être ; elle est activité aussi, et déclenche par elle-même les potentialités actives qu'elle introduit dans notre personne.

Intelligence et volonté se répondent par conséquent comme les deux aspects métaphysiques, — *être* et *agir*, — d'une réalité supérieure. Ne les opposons pas comme deux compartiments clos, comme deux « vertus latentes » se répondant d'une manière inintelligible. L'homme *est* ce qu'il conçoit. L'être postule l'opération ; l'homme agit par conséquent suivant son *être* conceptuel. Cet « être », cet « agir » ne sont autre chose que l'intelligence et la volonté en acte. Et puisque l'enrichissement intellectuel est à la fois la cause fondamentale et la cause excitatrice de l'activité humaine, il est inconcevable qu'elle ne se produise pas, — c'est-à-dire, il est impossible que l'acte volontaire ne soit pas posé, — dès que l'homme est en possession du complément intellectuel proportionné à sa nature.

Dès lors se pose le problème : Quel est ce complément intellectuel de la nature humaine ?

Nous touchons ici derechef à un point singulièrement délicat, parce qu'il forme la crête à laquelle d'un côté l'analyse psychologique doit nous conduire, et où aboutit de l'autre la spéculation métaphysique. C'est sur l'étroite arête qu'il offre à nos pas que doit se construire toute théorie de la connaissance, qui ne veut pas réduire la certitude intellectuelle à un pâle et fallacieux reflet des « sécurités instinctives » offertes par les sens extérieurs. Aussi, — il fallait s'y attendre, — ici encore nous trouvons des paroles sentencieuses identiques, couvrant les idées sinon les plus divergentes, au moins les plus diverses.

Le complément intellectuel de la nature humaine est évidemment le vrai, correspondant comme *valeur* active au

Bien. Il n'y a pas même lieu de distinguer ici entre les « Vrais » purement théoriques, et ceux qui indiquent un Bien à poursuivre. Tout vrai est un bien, et entraîne l'acte volontaire, — ne fût-ce que l'acte d'amour du vrai, l'acte de la volonté qui se révèle même dans l'assentiment le plus fatal, le plus inéluctable. — Le vrai pratique n'est qu'un vrai particulier, qui comme Bien déclenche des activités subordonnées. Le vrai tout court est le Bien humain.

Or, le Vrai et le Bien ne sont que des modalités de l'Être ; et dès lors le complément intellectuel de l'homme est l'Etre. Mais que n'a-t-on pas vu ou voulu voir dans la formule : *Objectum intellectus est esse !* Trois ou quatre sens psychologiques, deux ou trois qui se rapportent à la métaphysique ou à la théorie de la connaissance, et encore d'autres [1]). Cette situation est embarrassante à première vue, car l'objet de la volonté est précisément celui de l'intelligence ; ou plutôt, intelligence et volonté n'ont qu'un seul objet, et ne se distinguent à ce point de vue que par la direction, centripète ou centrifuge, du dynamisme humain.

Heureusement, on a été plus discret avec la formule appliquée à la volonté : L'objet de la volonté est le bien. Quatre sens différents peuvent nous livrer à peu près son contenu doctrinal :

1° On constate sans peine que l'objet de la volonté ne peut évidemment s'étendre au delà de l'Etre, du réel, c'est-à-dire du Bien. Par conséquent, tout ce que la volonté peut atteindre à un titre quelconque doit se ranger sous l'immense envergure de l'être et du bien. Ce premier sens

[1]) Amenés à faire des leçons sur la « Psychologie de l'intelligence », nous nous sommes heurtés, sans aucune recherche spéciale, à sept sens différents de l'adage. Nous en faisons grâce au lecteur. Remarquons seulement que toutes ces significations se rattachent, directement ou indirectement, à l'aphorisme : « objectum intellectus est esse ». Ce fait nous montre une fois de plus combien il est vain de faire de la pensée d'autrui ou de l'histoire de la philosophie un but en soi. Au fond, nous ne savons pleinement que ce que nous pensons nous-mêmes ; et toute « histoire » ne peut être qu'une introduction.

de l'adage est presque tautologique ; il n'implique pas autre chose que cette affirmation : la volonté veut ce qu'elle veut ; et ce qu'elle veut est quelque chose. On peut dire que ce sens n'est guère que négatif ; nous savons par là que la volonté ne peut rien vouloir en dehors du bien, que le mal comme tel ne peut être voulu ; — ce qui équivaut à dire que la volonté ne se porte que vers ce qui est conçu comme réel.

2° Cependant, nos constatations sur la nature de la volonté ne nous enferment pas dans cette tautologie. Il y a toujours une totalité, un ensemble de biens concrets que l'intelligence individuelle conçoit comme devant être conquis ou réalisés [1]). Il est de toute évidence que la volonté, étant par définition consécutive à l'intelligence, ne peut tendre qu'à ce qui est conçu de la sorte. Bien plus, lorsqu'on prend vraiment ces biens dans leur ensemble, sans laisser au dehors aucun bien conçu, il est manifeste que la volonté ne peut pas ne pas le vouloir. Son acte de non-volition serait évidemment déterminé par un objet désirable, ne fût-ce que cet objet tout négatif de la non-volition elle-même. Il y aurait donc un bien désirable conçu, en dehors de l'ensemble total de tous les biens désirables conçus, — ce qui est manifestement contradictoire. — Cet ensemble s'appelle le « bonheur ». La volonté veut donc nécessairement le bonheur, et ne veut rien qu'en raison de son rapport avec le « bonheur ». Evidemment, les conceptions de l'intelligence peuvent changer. L'expérience quotidienne nous apprend que notre idéal évolue, que les biens conçus comme désirables ne sont pas toujours les mêmes aux diffé-

[1]) Il ne s'agit pas ici de la conception actuelle, c'est-à-dire de ce qui est actuellement présent à la conscience vive, mais de tout l'ensemble des biens concrets, dans lesquels l'homme a concrétisé le bien abstrait de notre idéal complet. En termes psychologiques, il s'agit de l'ensemble de tous les biens concrets que sa conscience vive représente actuellement et que sa « subconscience » tient actuellement à sa disposition, c'est-à-dire les biens antérieurement conçus comme désirables et non répudiés, ou comme biens nécessairement impliqués ou associés avec ces biens antérieurs.

rentes époques de notre vie, parce que la détermination du bonheur dépend, dans une mesure énorme, de notre expérience et de nos dispositions subjectives toujours variables. La volonté n'est donc pas déterminée par sa nature à la volition de tel ou tel bonheur conçu ; elle suit nécessairement la marche de l'intelligence. Mais à chaque instant donné, elle est nécessairement déterminée au « bonheur » conçu. Celui-ci est la totalité du bien conçu, notre bien en général ; et dans ce sens on peut dire que « la volonté est déterminée hypothétiquement au bien en général ».

Au fond, ce sens de l'adage n'est pas moins négatif que le premier : il implique simplement que rien n'est voulu que ce qui est conçu intellectuellement. Le premier sens détermine une condition objective : rien n'est voulu que le bien ; le deuxième pose la condition subjective : rien n'est voulu que le connu.

3° Voilà déjà deux sens de cette doctrine universellement acceptée : Le bien général est l'objet nécessaire de la volonté. Tout d'abord, tout est voulu sous la raison d'être et de bien ; d'où il suit que la volonté est déterminée à l'être et au bien ; en second lieu, l'homme veut nécessairement le bonheur. Mais lorsqu'on analyse davantage ces deux constatations, afin d'atteindre la nature de la volonté, on aboutit à un troisième sens beaucoup plus important : le bien total, c'est-à-dire la plénitude de l'être détermine nécessairement la volonté dans la mesure de sa conception.

La première constatation, presque tautologique, est cependant très instructive. La volonté, ou plutôt l'homme dans ses volitions, est limité au bien abstrait, c'est-à-dire à l'être. Mais ce n'est pas l'être abstrait qui est objet de volonté ; nous ne voulons que le concret, l'existant. Cette exigence abstraite d'être dans tout objet de volonté n'indique-t-elle pas un rapport essentiel de la volonté avec l'Etre tout court, concret, hypothétiquement existant. Nous passons d'un objet à un autre, en tant que chaque objet est

tel ; mais tout objet est être. Cette alternative, cette fluctuation pourrait-elle même se concevoir en face de l'Etre total, auquel il n'est plus possible d'opposer un être différent du même ordre, un être ou un bien que l'Etre total ne contienne pas ?

Fixons nos regards sur le deuxième sens de l'adage. Nous voulons nécessairement notre bonheur total ; mais aucun n'équivaut à l'envergure totale de la volonté : la volonté ne dépasse pas *le* bonheur ; mais elle dépasse par sa nature tous *les* bonheurs. Il y a là à la fois une détermination, une proportionnalité nécessaire, et une transcendance qui implique l'indétermination. Mais une observation plus minutieuse de cette évolution de notre idéal nous révèle que le changement ne se réalise pas par simple addition. Lorsque nous concevons un nouvel être comme désirable, nous ne l'ajoutons pas seulement aux biens antérieurement conçus, pour former un bonheur plus riche ; très souvent nous le leur substituons. Et il le faut bien, car les biens déterminés sont entre eux incompatibles. Il faut sacrifier dans une très large mesure les jouissances sensibles, si l'on veut conquérir comme bonheur la connaissance du vrai ; et ce bonheur intellectuel exclut inexorablement beaucoup de jouissances de l'action, qui elle aussi peut être conçue comme bonheur. Ce n'est que dans les illusions de la première jeunesse, lorsque le bouillonnement tumultueux de toute la nature nous fait concevoir d'innombrables espérances et de gigantesques projets que nous rêvons une vie aussi large que la vie de l'humanité tout entière. Peu à peu l'expérience et les déceptions nous rendent plus modestes. Nous constatons, non sans mélancolie, que « non omnia possumus omnes ». Le renoncement, — « entbehren sollst du, sollst entbehren (Goethe) », — est la condition très amère du bonheur. Epicure lui-même ne l'a pas méconnu, et c'est encore en vue du bonheur que les stoïciens portaient comme première loi de la vie le fameux : *Abstine et sustine.*

Et cependant nous concevons davantage ; et dès lors nous voulons davantage. Si la poursuite d'un bonheur entraîne le sacrifice d'un autre, c'est qu'aucun bonheur n'est *le* bonheur. Au bonheur tout court, il ne peut y avoir de conditions amères. Tout objet de facultés naturelles est par soi désirable, et par soi légitime. Nous ne pouvons comprendre que, d'une part, ces facultés multiples s'unissent dans une seule nature humaine, et que de l'autre, leurs objets proportionnés puissent offrir d'irréductibles oppositions. Puisque nous tendons à tous les êtres, ne faudrait-il pas que tous les êtres se synthétisent, sans s'exclure, sans se diminuer, dans l'Etre, qui dès lors deviendrait l'objet réel, concret, pleinement proportionné de la volonté ?

La spéculation métaphysique, l'attitude la plus dégagée des choses et la plus pénétrante dans les choses, nous vient ici en aide. Quoi qu'en dise Bergson, dans des analyses et des descriptions qui malgré leurs conclusions discutables et incomplètes ont une haute valeur [1]), la loi fondamentale de la conscience humaine, aussi bien en métaphysique que dans la recherche scientifique, est l'abstraction. Il n'y a pas d'intuition intellectuelle dans le sens bergsonien, c'est-à-dire que nous ne saisissons le réel qu'au travers d'idées abstraites qui toutes sont inadéquates au réel, mais qui nous sont indispensables pour arriver à la synthèse intellectuelle suprême qui s'empare du réel.

Cependant au delà de l'indétermination pure que nous livre l'opération abstractive typique, s'élève le résultat de l'intégration qui souvent se dissimule sous le même nom d'*abstraction* [2]). L'indétermination d'un caractère du réel n'entraîne pas nécessairement le sacrifice de sa perfection.

[1]) Cfr. Bergson, *Introduction à la métaphysique.*

[2]) Il y a là encore un fléchissement regrettable dans la terminologie. Le mot « abstraction » dans la psychologie contemporaine a quatre sens différents, sans compter ceux qu'y ajoute encore le monde profane des littérateurs et des journalistes. Nous y reviendrons à propos du déterminisme métaphysique.

Etant donné deux êtres qui possèdent des propriétés irréductibles, nous voyons de part et d'autre des aspects, des modalités, presque des fractions du réel total. L'homme est supérieur au rosier ; il contient plus de perfection. Si cette phrase, que personne ne discute, a quelque sens, il faut bien admettre que l'homme contient toute la perfection du rosier, et la dépasse. On ne peut même pas dire que l'homme possède une perfection, l'intelligence, que n'a pas le rosier ; et que celui-ci possède des perfections étrangères à l'homme, mais jugées inférieures à l'intelligence. Tout au plus peut-on de la sorte déplacer la question et la serrer de plus près : pourquoi l'intelligence est-elle supérieure aux propriétés caractéristiques du rosier ? L'intelligence ne doit elle pas avoir toute leur perfection et la dépasser ? Or, l'intelligence n'est pas un rosier ; elle ne possède pas la forme du rosier, la détermination qui le fait rosier ; et elle possède cependant sa perfection à quelque titre. Les déterminations formelles s'opposent et s'excluent ; les perfections, par leur gradation même, s'impliquent. Deux êtres étant donnés, on conçoit dès lors un être supérieur, contenant dans l'unité indissoluble et inanalysable [1]) de sa nature, non pas « formellement », mais « éminemment », la perfection des deux premiers. Par intégration progressive on peut lui adjoindre la perfection d'un troisième être, dont la détermination s'évanouira également dans une suréminence ; et l'on ne s'arrêtera dans cette voie que lorsqu'on aura réalisé de la sorte la plénitude de l'être, qui est la plénitude du bien.

L'objet de l'intelligence est l'être, s'étendant à tous les

[1]) Nous nous servons forcément, en parlant de la gradation des êtres, de termes quantitatifs qui appellent une rigoureuse épuration. Il est par trop évident que le supérieur ne contient pas plus l'inférieur que la ressemblance ne se réduit à une identité partielle. Qu'on se rappelle à ce sujet les raisonnements que Stumpf et James opposent à la réduction de la loi d'association par ressemblance ou celle d'association par contiguïté. Le langage ne nous fournit ici que des amorces imaginatives dont l'intelligence se sert pour s'en affranchir.

êtres ; l'objet de la volonté, proportionné à sa nature est le bonheur, s'étendant à tous les bonheurs. Aucun être-bonheur déterminé, parce que la détermination est une limitation, n'est adéquat à la volonté, puisqu'elle s'étend aux autres bonheurs exclus par la détermination. Mais si l'être souverain, la plénitude de l'être était en soi saisi par l'intelligence, la volonté étant l'aspect actif de l'enrichissement intellectuel de l'homme, la plénitude de l'être embrassant tout être et n'admettant aucune autre perfection qui lui soit étrangère, on ne conçoit même pas que la volonté, c'est-à-dire que l'homme ne le veuille point. Dans ce sens surtout, le bien général, le bien total est l'objet de la volonté, parce qu'il est essentiellement proportionné à sa nature.

Qu'on le remarque bien, l'esprit humain, tel que nous le connaissons, tel que nous pouvons le surprendre par les observations introspectives les plus pénétrantes, — l'esprit humain n'est pas en possession de cet Être absolu, plénitude d'être, déterminant toute activité humaine. Nous le concevons au delà des êtres abstraits que la vie et le monde nous ont fournis, mais nous le concevons en fonction de ces êtres abstraits, tout en sachant que, comme absolu, il en est indépendant par définition. Il y a là peut-être place pour une intuition vraie qui n'a rien de commun, à part quelques analogies, avec l'intuition bergsonienne. Mais cette dépendance essentielle, quoique ultérieurement niée, entame le caractère absolu de l'être total, tel que nous le saisissons. A ce titre déjà l'être total ainsi conçu n'est pas proportionné à l'ampleur de la volonté et n'est pas dès lors son objet tout court. En outre, — et cette raison est fondamentale, — mis à part les actes propres de notre conscience, ses données immédiates, il n'y a pas d'intuition intellectuelle de l'existentiel. L'être total est conçu comme idéal ; la manière même dont nous l'acquérons en témoigne. Or la volonté se porte vers l'objet concret, existant. Bien que par ailleurs, nous puissions affirmer l'existence réelle de la plénitude de de l'être, cette affirmation, elle-même abstractive, ne peut

pas transformer en intuition notre connaissance de l'Être total comme existant. Il est donc évident que notre volonté, telle que nous la connaissons, n'est pas en état de subir la contrainte déterminante de la plénitude de l'être.

Mais on voit au moins que la plénitude de l'être et du bien est l'objet adéquat, la cause fondamentale et la cause excitatrice de l'activité humaine supérieure ; et nous tenons ainsi un troisième sens de l'adage : l'objet de la volonté est le bien.

Nous constatons, il est vrai, qu'à l'intelligence humaine, saisie par notre pauvre introspection, la plénitude de l'être est inaccessible, et dès lors toutes ces considérations ne paraissent avoir qu'une portée théorique. Mais elles nous permettent de saisir un aspect fondamental, essentiel, de la volonté qui deviendra particulièrement fécond pour notre thèse.

4° Enfin l'adage traditionnel prend une quatrième signification, connexe avec la précédente, et qui en est en quelque sorte la manifestation humainement pratique.

La totalité de l'être fixerait l'intelligence et la volonté ; mais dans l'ordre humain il y a comme un reflet, une ombre portée de la plénitude absolue : c'est l'alternative contradictoire. Elle est évidemment chargée de négation et de relativité ; mais dans son ensemble, elle possède une puissance coercitive sur l'intelligence parce qu'elle équivaut d'une manière dérivée à la totalité de l'Etre.

Les négligences et les abréviations de notre langage peuvent ici encore nous introduire en erreur. On dit qu'un « cercle carré » est contradictoire. De fait il est contradictoire au même titre que le cercle pentagone. Le cercle carré implique une contrariété ; le carré n'est contradictoire au cercle que parce qu'il implique logiquement le non-cercle. Encore ne faut-il pas imaginer que le « carré » dise nécessairement plus que le non-cercle ; il n'en est ainsi que lorsqu'on prend « non-cercle » dans le sens purement *négatif*, lorsque non-cercle implique la simple négation d'être,

lorsque non-cercle est exactement équivalent à non-cheval ou à non-vertu. Le « carré » dit beaucoup moins que le « non-cercle », lorsqu'on prend ce terme dans le sens *indéterminé*. Dans ce cas, « non-cercle » implique la totalité de l'être, mis à part le cercle.

Et dans la « contradiction » *pure* il en est bien ainsi. Il en est ainsi psychologiquement, parce que le non-être comme tel ne se manifeste point. Il en est ainsi métaphysiquement, et c'est de là que résulte précisément la nécessité absolue de l'alternative contradictoire.

Cette alternative équivaut à la totalité de l'être, manifestée dans l'intelligence relative, fragmentaire en quelque sorte, de l'homme. La réalité exprimée par ce terme vague : « non-cercle » est prodigieusement abstraite, et c'est pourquoi on n'a que trop de tendance à l'assimiler au néant, et de soutenir l'imagination par quelque réalité subsidiaire, comme « carré » ou « pentagone » ; c'est même là la source des confusions funestes qui enveloppent en ce moment la psychologie de l'abstraction. — Mais cette réalité est immense ; le couple, « cercle » — « non-cercle », équivaut au réel tout court, reflété dans un esprit humain, et puisque l'Etre est l'objet de l'intelligence, il en est exactement de même pour l'alternative contradictoire.

Dès lors cette alternative est aussi l'objet de la volonté : le couple complet équivaut à toute son ampleur. Répétons toujours que la volonté n'est pas autre chose que *l'agir* correspondant à *l'être* intellectuel, — être qui en est à la fois la cause fondamentale et la cause excitatrice. Il n'est donc pas même concevable que l'alternative contradictoire, objet de l'intelligence, ne déclenche pas l'activité humaine qui est volition.

Evidemment il peut y avoir quelque chose d'obscur et d'indéterminé dans cette assertion. Nous ne voulons pas insister néanmoins pour ne pas nous répéter ; car nos considérations ultérieures doivent nécessairement introduire dans ce dernier sens de l'adage : « l'objet de la volonté est

le bien », une clarté suffisante. Pour le moment il importe de bien saisir la nature même du vouloir : il n'est que l'action consécutive à l'enrichissement intellectuel de la personne humaine.

III.

L'indétermination du vouloir.

Il est inutile de répéter encore que la volition actuelle, réellement existante, ne peut pas être indéterminée ; il s'agit uniquement du rapport dynamique ; et puisque la voie de déclenchement pour la volonté est l'opération intellectuelle, le problème de l'indétermination du vouloir se réduit à se demander si toute représentation appropriée est la cause suffisante du vouloir. La réponse n'est pas douteuse pour toute représentation de la totalité de l'être ; mais nous représentons aussi des êtres particuliers : les voulons-nous nécessairement ? et si nous les voulons, sommes-nous libres de ne pas les vouloir ? En d'autres termes, une proposition d'être particulier est-elle capable d'entraîner la volition ?

Rappelons-nous avant tout que la base même du principe de causalité n'est autre que le principe d'identité : la cause doit être d'une certaine manière ce qu'est l'effet ; elle contient l'effet *virtuellement*. Mais précisons.

Chaque cause produit un effet ; mais non un effet quelconque. Toute activité, toute causalité efficiente porte en soi une finalité essentielle. L'activité est aussi déterminée que l'effet lui-même. La « contenance virtuelle » déterminée se trouve donc dans la cause. Celle-ci doit donc contenir la détermination de l'effet. Elle *est* ce qu'elle contient ; son être est donc déterminé en raison de la détermination de l'effet. Elle est donc ce qu'est l'effet. Cette conclusion, surprenante à première vue, appelle quelques déterminations.

Il va sans dire que la cause n'est pas individuellement ce qu'est l'effet. Si elle l'était, elle ne produirait pas l'effet. Elle est donc, pour son compte, ce qu'est l'effet ; elle a la

même détermination que l'effet ; mais puisqu'elle ne peut pas être la même individuellement, elle doit l'être « spécifiquement » ou « génériquement », alors qu'elle le possède cependant d'une manière individuelle. Car insistons. Ce qui se produit ce n'est pas une forme abstraite : c'est tel effet bien déterminé, bien individuel. Si l'individualité est quelque chose, il faut bien qu'elle trouve sa raison suffisante dans la cause qui produit l'individu. Cela révèle une unité si intime entre les individus que l'unité « spécifique » de nos concepts abstraits n'en peut être qu'un symbole naturel. Et si l'on ajoute à cette considération l'intelligibilité des déterminations formelles, qui est présupposée à leur unification abstraite dans nos intelligences, on comprendra que l'universel, avant l'abstraction, est fondamentalement dans les choses ; c'est-à-dire que l'unité que donne le concept universel, n'est pas purement intellectuelle ; mais correspond à une très profonde réalité de la nature.

En outre, la cause, pour contenir « virtuellement » l'effet, doit être ce qu'est l'effet. Mais remarquons que cette exigence résulte de la nécessité de trouver dans la cause toute la perfection de l'effet. Or, nous l'avons rappelé ci-dessus, cette perfection ne disparaît pas nécessairement avec sa détermination formelle. Le supérieur, bien qu'il ne présente pas la détermination de l'inférieur, contient néanmoins toute sa perfection. Nous ne sommes donc pas en droit de conclure, que la cause est formellement ce qu'est l'effet. Ce qui est établi, c'est qu'elle doit l'être ou formellement ou éminemment. C'est là une proposition exceptionnellement importante dans l'ensemble de notre démonstration. Retenons bien que rien ne peut causer, rien ne peut donner à un autre, que ce qu'il contient formellement ou éminemment : et en nous plaçant au point de vue, non de l'effet produit, mais de sa production, c'est-à-dire, en considérant l'aspect dynamique, le « devenir » des choses, rien ne meut à un acte que ce qui le contient. Les anciens

le savaient bien lorsqu'ils posaient en adage : *omne quod movetur, ab alio movetur*. Mais il nous importe de savoir que cet adage implique toutes les subtiles considérations auxquelles nous nous sommes livrés.

Il est donc évident que la question revient à se demander si dans la représentation intellectuelle d'un bien particulier se trouve la raison suffisante de sa volition, c'est-à-dire, si cette représentation contient l'acte, la perfection de l'action volitive, que ce soit d'une manière formelle ou par suréminence.

Remarquons que l'ampleur de la volonté se détermine par celle de son objet. Nous avons constaté que le bien est l'objet de la volonté en quatre sens différents. Mais le premier ne se rapporte qu'au bien abstrait, qui *comme tel* n'est assurément pas le terme d'une volition actuelle ; le deuxième ne détermine qu'un objet provisoire, la conception du bonheur évoluant avec l'expérience de la vie. Ce sont les deux dernières significations de l'adage qui nous intéressent en ce moment : elles nous indiquent que l'objet de la volonté est la plénitude de l'être ou son reflet humain, l'*ensemble* de l'alternative contradictoire.

D'autre part, il va sans dire que la solution du problème ne peut se baser que sur l'analyse de l'effet, c'est-à-dire de l'action volitive. En effet, si chaque volition implique l'ampleur de la volonté tout entière, si chaque détermination volontaire implique dans l'homme une réalité qui de sa nature équivaut, d'une certaine manière, à la volition du bien total, il est de toute évidence que la représentation d'un bien particulier n'est pas et ne peut pas être la cause de sa volition.

Or, il en est bien ainsi. Dans l'acte de vouloir, — il importe de le noter pour écarter certaines images trompeuses, — il y a quelque chose d'absolu. On veut ou l'on ne veut pas ; et quand on veut il n'est pas exact dans tous les sens que l'on puisse ne pas vouloir.

L'acte de volition étant posé, on ne peut pas ne pas

vouloir, tout d'abord parce que la non-volition est contradictoire à la volition, et en outre parce que chaque volition intéresse la volonté tout entière. On dit parfois que la volonté, tout en voulant, conserve la puissance de ne pas vouloir. Mais il faut s'entendre. Cela ne veut nullement dire que la volition ne s'empare que d'une portion du pouvoir volitif, comme si une autre portion restait indéterminée. Le sens de cette assertion ne peut être que le suivant : à envisager la nature de la volonté, ou plutôt à considérer l'envergure de la nature humaine, aucun bien particulier, aucun bonheur spécial n'est assez grand pour lui correspondre intégralement. Mais cela ne signifie pas que lorsqu'elle veut ce bien, lorsqu'elle est contrainte ou qu'elle se résigne à le vouloir, elle ne le veut que par la moitié d'elle-même. Chaque acte de volition détermine la volonté tout entière ; dans chaque volition l'homme jette en quelque sorte la totalité de son être. Cette volonté même, qui par sa nature est aussi ample que le bien total, est en acte, pleinement en acte, si bien en acte que tout le reste du Réel, contradictoirement opposé à son objet, est positivement, métaphysiquement exclu. La raison suffisante de chaque volition doit donc avoir l'ampleur de la volonté tout entière.

Comment imaginer que cette raison puisse se trouver dans la représentation d'un bien particulier ? Insistons toujours sur ce point essentiel : *l'agir* du vouloir est consécutif à *l'être* de l'intelligence. Ce que la cause fondamentale et la cause excitatrice sont ensemble pour les réalités inférieures, l'enrichissement intellectuel l'est par rapport à la volonté. Les deux aspects de la réalité humaine sont *métaphysiquement* connexes comme l'être et l'opération : *Operari sequitur esse*. Or en quoi consiste l'enrichissement intellectuel de la personne humaine lorsqu'il devient *intentionnellement* un bien particulier ? Celui-ci exclut, par définition, tout bien qui n'est pas lui-même. Posé comme un terme du couple contradictoire, il ne représente qu'une infime partie

de la totalité du Réel, l'autre terme comprenant tout, excepté ce bien particulier. Par conséquent il est extrêmement absurde de voir dans cette représentation particulière la cause proportionnée, la raison suffisante par identité dynamique de la volition, qui — ne l'oublions pas, — est toujours un acte s'emparant de l'activité volitive tout entière et impliquant pour ce motif un rapport actuel avec le Bien intégral.

Evidemment, si la volition est produite par ailleurs, elle aura pour objet le bien particulier représenté par l'intelligence. A ce titre son influence *qualitative* est manifeste [1]). Mais il s'agit de tout autre chose en ce moment ; nous cherchons en vertu du principe de causalité, la source de *l'être* même de la volition ; et il suffit de saisir la portée du principe de causalité, et de comprendre le rapport métaphysique entre l'idée et le vouloir, pour se convaincre sans peine que cette représentation intellectuelle n'est pas et ne peut pas être la cause de la volition.

Nous ne prétendons pas que même dans l'ordre d'être l'enrichissement intellectuel par le bien particulier soit absolument inefficace. Il y a là toujours un bien, une modalité du Bien total ; et il est à peine intelligible qu'un aspect du Bien humain ne sollicite pas l'activité humaine. Mais ce n'est point là une détermination du vouloir. La sollicitation, l'inclination n'est pas sans rapport avec la détermination, car celle-ci est en quelque sorte leur *limite : à l'infini* elles s'identifieront avec la détermination [2]). Mais par leur nature même elles ne peuvent jamais atteindre

[1]) Nous touchons ici à la distinction classique entre la causalité « quoad specificationem » et celle « quoad exercitium ». Nous préférons ne pas nous servir de cette terminologie. Nous avons constaté qu'elle est si claire et remplit si bien l'imagination que très souvent on l'accepte dès le premier abord, sans le moins du monde atteindre sa signification réelle. En outre, les faits prouvent qu'on en abuse : certains esprits en viennent à poser une *cause*, une *source d'être* pour l'existence, et une autre pour l'essence ! La piperie des mots s'introduit jusque dans les écoles métaphysiques.

[2]) Comme d'ailleurs efficience et finalité doivent s'identifier dans l'être absolu.

cette limite ; et nous rencontrons ici une nouvelle harmonie entre l'intelligence et la volonté. De même que l'être particulier est un aspect de l'être tout court, mais ne peut jamais équivaloir à l'Etre par adjonction de réalités nouvelles, ainsi le bien particulier incline la volonté, mais son augmentation indéfinie n'atteint jamais le Bien qui détermine la volition.

Il est vrai que ces rapports harmonieux peuvent faire surgir une difficulté : Le bien particulier, livré par l'intelligence ne peut évidemment pas déterminer l'acte volitif ; mais pourquoi alors le vrai particulier détermine-t-il l'intelligence ?

Cependant il n'y a là qu'une illusion. *A prendre les choses au même point*, intelligence et volonté se répondent point pour point. Dans l'ordre absolu *d'être*, le vrai particulier ne détermine pas plus l'intelligence que le bien particulier ne détermine la volonté. Avant une détermination libre, aucun des deux termes de l'alternative contradictoire n'est vrai. « Le monde existe ou n'existe point », rien de plus certain parce que ce couple équivaut à la totalité du réel dans sa forme humaine ; mais l'un terme est aussi possible que l'autre, si par ailleurs, par une liberté transcendante, un terme n'est pas posé à l'exclusion de l'autre. C'est dans cette situation que se trouve la volonté. Elle est fonction active, principe de réalité existentielle, antérieure par conséquent à cette réalité, et exactement dans la position de l'intelligence en face du réel absolu. L'intelligence est passive ; elle postule originairement l'existentiel particulier ; celui-ci s'impose avec une nécessité inéluctable [1]). Mais

[1]) Cette nécessité intellectuelle devant un vrai particulier qui s'impose implique d'ailleurs un acte tout aussi nécessaire de la volonté. L'assentiment, en effet, dans sa réalité psychologique, est une opération complexe qui ne s'achève pas dans l'ordre purement intellectuel ; il implique toujours un acte de volonté, nécessaire en cas d'évidence, libre en cas d'indétermination objective. Il y aurait une belle analyse à faire de cet acte *nécessaire* de la volonté en face d'une évidence particulière ; mais elle nous éloignerait trop de notre sujet.

nous trouvons exactement la même situation pour la volonté : son acte étant posé, c'est-à-dire le bien étant voulu, elle ne peut pas ne pas le vouloir.

En d'autres termes, l'évolution de l'activité humaine n'est pas absolue ; elle vient s'insérer dans l'évolution d'une activité plus large. L'homme ne se trouve pas en face du réel total : il prend sa place, statique et dynamique, dans un tout particulier, déterminé par une Liberté absolue, marchant vers une fin transcendante. C'est ainsi qu'un vrai particulier s'impose dès l'abord à l'intelligence humaine pour lui livrer la sphère subordonnée, — subordonnée dans son être et dans sa fin, — où devront s'appliquer les initiatives volontaires. Mais dans cette sphère l'existant volontaire de l'homme, entraîné dans l'orbite de l'existant volontaire de Dieu, n'est pas encore. C'est pourquoi, à la différence de l'intelligence, la volonté se trouve en face de ses initiatives possibles comme la pensée divine en face de l'univers antérieurement à son existence.

*
* *

Il nous reste peu de chose à dire pour achever la démonstration métaphysique du libre arbitre.

La détermination de la volonté en face du bien particulier ne vient pas de la représentation intellectuelle. Peut-elle venir d'ailleurs ?

A certains égards, la question n'a aucun sens intelligible ; et lorsqu'on la pose, on peut toujours soupçonner que la fonction volitive a été indûment hypostasiée. A coup sûr, les activités de l'homme trouvent fréquemment leur source dans des états non intellectuels ; mais dans ces cas, elles n'ont pas plus de rapport à la volonté qu'à l'intelligence. Nous répétons que la volonté n'est pas une personne ; elle est la fonction opérative qui jaillit de l'être intellectuel de l'homme. La volonté ne peut être mise en jeu qu'en raison

de l'intelligence ; et toutes les sollicitations humaines ne peuvent l'atteindre qu'en devenant intellectuelles [1]).

Mais le fait même de la volition est toujours là, réclamant sa raison suffisante. Où faut-il la chercher ? Non pas dans quelque cause extérieure, puisqu'elle ne pourrait atteindre la volonté qu'à travers l'intelligence. Pas davantage dans l'intelligence comme intelligence ; nous venons de le démontrer. Or le seul accès ouvert vers le sommet de la nature humaine est précisément la connaissance intellectuelle. Par conséquent il faut conclure sans réserve que la cause déterminatrice est au dedans de l'homme. Or, les activités centrifuges se rapportent à la volonté. Donc la volonté même est la cause déterminatrice de la volition. Par conséquent la volonté possède vis-à-vis de ses actes qui se portent vers le bien particulier, un pouvoir autodéterminateur qu'on appelle la liberté.

Dans ce raisonnement nous procédons par élimination : la cause ne se trouve pas au dehors ; donc elle se trouve au dedans. Mais dans la volonté même découvre-t-on vraiment la raison suffisante de la volition ? Le déterminisme métaphysique le conteste. Examinons la base de ses négations ; car cet examen ne peut que confirmer la démonstration métaphysique du libre arbitre.

P. De Munnynck.

(La fin au prochain numéro.)

[1]) Nous faisons évidemment abstraction de la cause divine. Si Dieu introduisait d'une pièce un acte volontaire dans la personne humaine, — l'hypothèse a été émise, — pareil acte n'aurait rien de libre. (Cfr. Goudin, *Tractatus Theologici*. Ed. Dummermuth, t. II, p. 254.)

XI.

LA PREPARATION SCIENTIFIQUE NÉCESSAIRE A L'ÉTUDE DE LA COSMOLOGIE.

Dans une communication précédente, nous nous sommes efforcés de délimiter l'objet dont doit s'occuper une cosmologie qui veut tenir compte des données générales acquises, aujourd'hui, sur la valeur des méthodes et des procédés scientifiques comme moyens de connaître la réalité. Il lui appartiendrait, tout d'abord, de mettre en lumière le contenu vraiment objectif des représentations scientifiques des choses de la nature, en tenant compte des influences d'ordre psychologique et logique qui auraient pu éventuellement s'y faire sentir; ensuite, d'élaborer, à l'aide de ces notions ainsi épurées, une vue d'ensemble sur les caractères généraux des qualités, des activités, et des substances matérielles.

Nous ajoutions que l'étude de la Cosmologie ainsi comprise demandait une sérieuse préparation, à la fois scientifique et philosophique.

Il n'y a pas lieu d'insister sur l'organisation de la préparation philosophique, étant donné que, dans les différentes écoles de philosophie, les problèmes se rapportant à la logique et à la psychologie, spécialement dans les points touchant la valeur des procédés de la connaissance, sont généralement étudiés d'une manière approfondie.

L'organisation de la préparation scientifique demande davantage qu'on s'y arrête.

Il faut tout d'abord distinguer entre la préparation scientifique nécessaire à celui qui veut se spécialiser dans l'étude de la cosmologie, et celle que demande celui qui ne doit recevoir qu'un enseignement cosmologique général.

Dans le premier cas, une étude approfondie des sciences dont voudra s'occuper le spécialiste s'impose. Ce seront les sciences mathématiques et physico-mathématiques, pour celui qui désirera s'attacher à fixer les limites de l'applicabilité des concepts mathé-

matiques à l'expérience ; les sciences physico-chimiques et strictement chimiques, pour celui qui voudra mettre en évidence les notes caractéristiques du monde minéral ; enfin, les sciences biologiques, si c'est l'appréciation des données concernant la vie matérielle qui doit faire l'objet des recherches.

Ces études doivent se faire suivant les méthodes habituelles en usage dans les sciences qui auront été choisies ; l'étudiant doit les entreprendre sans intention actuellement critique, de manière à pouvoir saisir dans sa réalité vraie et sans idée qui pourrait être déformatrice, les procédés de ces sciences. Il va de soi que la préparation dont il s'agit comprend des travaux personnels, une collaboration effective à l'édification des sciences étudiées.

Comme on l'a dit dans la communication précédente, il serait fort désirable qu'un spécialiste en cosmologie continuât à s'occuper de recherches strictement scientifiques. Cette façon de travailler donnerait plus d'autorité à ses conclusions d'ordre cosmologique, en même temps qu'elle le tiendrait au courant des modifications de la méthodologie scientifique, et l'empêcherait ainsi de raisonner, tôt ou tard, sur des procédés scientifiques plus ou moins tombés en désuétude. Peut-être même pourrait-on souhaiter qu'il s'efforçât de confirmer par des faits nouveaux ou par un exposé intégral du contenu de l'expérience, ses vues générales sur les propriétés de la matière.

A ce point de vue, l'exemple du docteur G. Lebon est à imiter. Dans ses livres bien connus, *L'évolution de la matière*, *L'évolution de la force* [1]), il s'efforce d'appuyer par des expériences personnelles ses idées philosophiques. Certes, c'est là un travail délicat à faire et qui demande du doigté scientifique, si l'on veut éviter de dépasser la portée de l'expérience. Toutefois on peut poser *a priori* que, s'il est possible d'établir par l'expérience une conception élaborée à l'aide de la méthode mathématique, il doit en être également ainsi pour des manières de voir inspirées par une étude inductive ordinaire, même si elles touchent des points d'ordre déjà philosophique, telles des conceptions sur les caractères généraux des forces matérielles [2]). Evidemment il ne s'agit pas ici de confirmer par l'expérience, des concepts de métaphysique générale.

1) Paris, Flammarion.

2) Le livre de The. Svedberg, *Die existenz der Moleküle.* Leipzig, Akadem. Verlagsgesell., est une tentative fort bien réussie de ce genre. Plusieurs recherches du physicien français Perrin ont eu comme but de démontrer la théorie moléculaire. Voir Perrin, *La discontinuité de la matière,* Rev. du Mois, t. I. Couramment, dans les sciences biologiques, de semblables procédés sont appliqués ; citons les études de de Vries à propos du Mutationisme.

La préparation scientifique du non-spécialiste est beaucoup plus délicate à réaliser. La question prend ici un aspect plus pratique, puisque dans la plupart des Instituts de philosophie sont institués des cours de sciences préparatoires aux études philosophiques. Le principe qui doit diriger l'organisation de ces cours, c'est qu'il faut choisir au milieu des multiples données des sciences étudiées, celles qui sont les plus caractéristiques au point de vue méthodologique, c'est-à-dire celles qui pourront le mieux servir à faire connaître les procédés.

A notre avis, une façon fort simple d'appliquer ce principe serait de donner un exposé complet et détaillé d'un chapitre d'une de ces sciences. Un semblable exposé doit comprendre, d'abord, la description des faits étudiés dans ce chapitre et des moyens employés pour les découvrir et les apprécier, ainsi que l'indication de l'approximation des résultats obtenus ; ensuite, l'explication des hypothèses proposées pour les interpréter. Quand ces hypothèses ont historiquement évolué, il est nécessaire de montrer cette évolution, en ayant soin d'indiquer pour chaque période l'état où l'on était arrivé dans la connaissance des faits, les fondements sur lesquels les auteurs de ces hypothèses voulaient les baser, la valeur qu'ils leur attribuaient.

Il faut évidemment dans cet enseignement être aussi désintéressé que possible, c'est-à-dire éviter de joindre la critique à l'exposé scientifique proprement dit. La confusion des deux points de vue serait aussi désastreuse pour la préparation scientifique que pour l'étude cosmologique elle-même.

Pour rendre plus complet l'enseignement ainsi conçu d'une science et satisfaire aux autres exigences des études philosophiques, il sera nécessaire d'y ajouter des notions sur les principaux points étudiés dans les autres chapitres et sur les conclusions qui y sont généralement reçues, en indiquant de nouveau le degré de probabilité avec lequel elles sont admises.

L'avantage de la méthode préconisée ici est de donner à l'élève une idée satisfaisante des procédés en usage dans une science et de la valeur de leurs conclusions, et de suppléer ainsi, dans une certaine mesure, le rôle que joue la pratique dans l'acquisition de ces notions.

Ce qui procure, en effet, au savant la connaissance intime des aspects de la méthodologie de sa science, c'est que, déterminant et analysant lui-même les faits à l'aide de moyens appropriés, il peut se rendre compte de la portée exacte des déterminations obtenues. Ainsi le chimiste qui pratique la synthèse chimique s'aperçoit et

de la difficulté qu'il y a d'obtenir un corps vraiment pur, et des modifications qui peuvent s'y passer après un certain temps. Aussi parfois restera-t-il sceptique devant les résultats des mesures faites par les physiciens sur de semblables corps. Inversement, le physicien qui est habitué à manier les instruments de mesure sourira en lisant les nombreuses décimales que certains chimistes écrivent, en consignant les résultats de leurs observations : il sait fort bien que les appareils dont ils se sont servis ne pouvaient pas avoir une telle précision.

Lorsque ces mêmes savants manient les hypothèses et s'efforcent d'y faire rentrer les faits qu'ils ont découverts, ils ont l'occasion de remarquer les lacunes qu'elles présentent, et ainsi naturellement ils ne leur attribuent qu'une valeur plus ou moins relative.

L'étudiant auquel on aura exposé en détail un chapitre d'une science, en indiquant soigneusement les méthodes employées pour constater les faits, les phases par lesquelles ont passé les hypothèses qui les synthétisent, pourra évidemment acquérir, sur la valeur de cette science, des idées semblables, bien que moins parfaites, à celles des savants eux-mêmes. Au contraire, l'élève qui n'aura reçu qu'un enseignement superficiel de toute une science, se figurera aisément ou bien que la science est chose absolument précise, la constatation d'un fait ou d'une loi une opération aisée, ou bien qu'elle ne constitue qu'un mode de connaître encore fort rudimentaire ; en général, il manifestera les défauts que l'on trouve chez ceux dont la formation scientifique a été trop superficielle, c'est-à-dire, ou bien une confiance naïve dans la science, ou bien une défiance exagérée à son sujet. De plus, un exposé général élémentaire d'une science risque beaucoup de fausser l'appréciation de l'esprit par rapport au contenu même des données scientifiques. Un exemple fera saisir la chose. L'élève qui n'a suivi qu'un cours élémentaire de chimie dans lequel on aura passé en revue tous les corps, se fera nécessairement de la valence chimique une idée inexacte. On ne lui aura fait connaître que les combinaisons principales des divers corps, qui se font souvent suivant un type de valence assez constant ; dès lors, il se persuadera que la valence est une propriété stable et vraiment caractéristique des corps. Si, au contraire, on avait étudié à fond avec lui quelques corps, il se serait rendu compte que la valence ne présente pas de notes aussi déterminantes ou aussi fixes qu'il apparaît au premier abord. Il en est de même encore pour l'affinité chimique qui, à une étude attentive, se montre sensiblement dépendante des conditions de milieu, alors qu'à un regard rapidement jeté sur

les données chimiques elle apparaissait comme possédant un caractère électif excessivement prononcé [1]).

Pour rendre plus saisissable notre pensée, nous allons essayer d'appliquer à l'enseignement de la chimie les conceptions sur la méthode à employer dans l'enseignement des sciences préparatoires à la philosophie, dont nous venons d'indiquer les grands traits. La chimie est inscrite au programme de plusieurs Instituts de philosophie, et généralement on la regarde comme une préparation nécessaire à l'étude de la Cosmologie. Nous envisagerons son exposé à ce dernier point de vue, en laissant de côté, par conséquent, tout but secondaire qui pourrait être simultanément poursuivi dans cet enseignement, par exemple, celui de donner les éléments nécessaires pour comprendre un cours de chimie physiologique. Ces notions spéciales peuvent être données comme préliminaires dans ce dernier cours.

En raison du but poursuivi par la cosmologie, qui est de mettre en évidence le contenu objectif des sciences minérales, et de construire à l'aide de celui-ci une vue d'ensemble sur le monde inorganique, il nous paraît que l'enseignement de la chimie devra s'attacher à faire saisir le plus complètement possible le phénomène chimique fondamental, la combinaison chimique.

Les phénomènes de combinaison se passent entre masses matérielles ; on débutera, par conséquent, par un exposé aussi objectif que possible, de ce que les sciences physico-chimiques enseignent au sujet des divers états de la matière. On étudiera l'état gazeux avec la théorie des ions gazeux, l'état solide avec la théorie des états cristallins, l'état liquide avec la théorie des ions électrolytiques, enfin l'état colloïdal. Bien qu'à première vue il puisse paraître impossible de ne consacrer qu'un chapitre à un semblable exposé, on pourra cependant, à la lecture de certains traités sur ces matières, se rendre compte de la possibilité de le faire [2]). Il sera inutile d'accumuler ici les faits; il suffira d'indiquer les plus caractéristiques d'entre eux, ceux qui fondent les théories étudiées; à moins que l'on ne désire choisir un de ces points comme l'aspect à développer d'après la méthode indiquée plus haut.

1) Voir une étude très complète sur la valence dans la Rev. des Quest. scient., t. XXI et XXII, par P. Bruylants.

2) Parmi ces traités on peut recommander : Maurain, *Les états physiques de la matière.* Paris, Alcan; Victor Henry, *Cours de chimie physique.* Paris, Hermann; A. Reychler, *Les théories physico-chimiques.* Bruxelles, Lamertin ; W. Nernst, *Traité de chimie générale*, trad. franç. Paris, Hermann.

On fera connaître ensuite les classements principaux qui ont été proposés pour les corps chimiques : classement de Mendéléief modifié par Ramsay et d'autres auteurs, classement en familles naturelles, etc.

On étudiera alors quelques corps simples choisis parmi les plus caractéristiques, tant dans les groupes des corps dits positifs, que dans ceux des corps appelés négatifs. On fera connaître en détail leurs propriétés physiques aux différents états indiqués plus haut, en y ajoutant les renseignements que l'astronomie physique fournit à leur sujet [1]). Parmi ces corps on peut mentionner l'hydrogène, le potassium, le calcium, le fer, le plomb, le mercure, le radium, dans les familles des métaux ; le chlore, l'iode, l'oxygène, le soufre, l'azote, le phosphore, le carbone, l'arsenic, dans le groupe des éléments négatifs. On ne négligera pas de dire un mot du groupe si important des éléments inertes en tête duquel vient l'hélium [2]).

On passera alors à l'étude des combinaisons proprement dites. On étudiera d'une façon complète toutes les combinaisons que réalisent entre eux certains des éléments mentionnés plus haut, d'abord au point de vue statique, et ensuite au point de vue dynamique. Par l'étude des combinaisons au point de vue statique nous entendons l'examen des combinaisons une fois réalisées ; par celle des combinaisons au point de vue dynamique, la considération attentive de l'élaboration même des combinaisons.

Parmi ces dernières, on peut signaler les combinaisons de l'hydrogène avec le soufre, dont le nombre augmente chaque année ; celles de l'hydrogène avec l'oxygène, du soufre avec l'oxygène, du carbone avec l'hydrogène et avec l'oxygène, de l'azote avec l'oxygène ; celles de certains sels avec l'eau ; les alliages des métaux entre eux, les sels doubles, les combinaisons moléculaires des corps simples ou composés avec eux-mêmes. Ce sont là les principaux types de combinaison que manifeste la chimie.

Un choix judicieux de ces combinaisons permettra de faire connaître les principaux aspects qui sont à y considérer. Au point de vue statique on signalera les proportions en poids et en nombre des

1) On trouvera de nombreux renseignements sur ce dernier point, accompagnés d'une bibliographie très soignée, dans le livre de P. Salet, intitulé *Spectroscopie astronomique*. Paris, Doin.

2) Dans le *Cours de chimie minérale* publié jadis sous la direction de Moissant, on pourra puiser les renseignements nécessaires, qui devront cependant être complétés par la lecture des recensions annuelles des découvertes les plus importantes faites dans les sciences chimiques, parmi lesquelles on peut recommander *Annual reports on the progress of chemistry*. Londres, Gurney et Jackson. Signalons encore Ostwald, *Eléments de chimie inorganique*. Paris, Gauthier-Villars ; A. Erdmann, *Traité de chimie minérale*. Paris, Hermann.

éléments qui se combinent, en d'autres termes les lois stoechiométriques de la chimie; on aura soin d'indiquer le degré de précision avec lequel elles ont été déterminées, l'histoire de leur détermination. On fera ensuite connaître la théorie atomique et l'histoire de son élaboration si intimement unie à celle de la détermination des lois chimiques [1]).

On exposera alors, d'après une méthode semblable, les phénomènes de polymérisation, d'allotropie, d'isomérie, de tautomérie, de stéréoisomérie. Il n'est pas nécessaire de recourir pour cela à l'exposé de toute la chimie appelée organique ; les combinaisons étudiées par la chimie minérale manifestent elles aussi ces différents phénomènes. Si la chose est nécessaire, on pourra citer quelques combinaisons de la chimie organique ; comme on le sait, la division de la chimie, en chimie minérale et en chimie organique, est purement conventionnelle.

Cet exposé terminé, on abordera l'étude des combinaisons au point de vue dynamique, c'est-à-dire l'examen des phénomènes qui accompagnent ou qui influencent la formation des combinaisons. On fera connaître tout d'abord les lois et les théories touchant la détermination des facteurs, et l'interprétation du sens ainsi que des vitesses de réaction. Toutes les réactions des masses matérielles ne se font pas toujours dans le même sens, ni instantanément ; plusieurs demandent un temps plus ou moins long pour se faire, et peuvent changer de direction d'après les conditions extérieures de température ou de pression, ou d'après les proportions des éléments en présence et leur concentration respective.

Pour des conditions extérieures données, il s'établit après un certain temps, dans les combinaisons chimiques, un équilibre entre les éléments qui doivent se combiner, d'une part, et la quantité de combinaison déjà réalisée, d'autre part. Un des premiers cas étudiés a été celui de l'équilibre, variable avec la température et la pression, qui existe, dans une enceinte close, entre le carbonate de calcium $CaCO_3$, la chaux CaO, et l'anhydride carbonique CO_2.

Intimement dépendante des théories des équilibres chimiques est la loi ou règle dite *des phases* [2]) proposée par Williard Gibbs, un

1) On trouvera dans l'*Histoire du développement de la chimie*, de Ladenburg, Paris, Hermann ; dans la *Théorie atomique*, de Wurtz, Paris, Alcan ; dans l'*Évolution d'une science, la chimie*, de Ostwald, Paris, Flammarion, des renseignements sur les phases par lesquelles ont passé les déterminations des différentes lois et théories chimiques, tant au point de vue statique que dynamique.

2) On appelle phases, l'état de corps en présence, envisagé simplement au point de vue de leur composition et de leur état thermodynamique, abstraction faite de leur grandeur ou de leur forme. Ainsi, si dans une enceinte close donnée se trouve

des premiers auteurs qui ait exprimé et étudié sous forme mathématique les phénomènes chimiques, en leur appliquant les formules de la thermodynamique en usage pour la détermination des équilibres dans les phénomènes physiques ordinaires. Cette loi est très instructive au point de vue de la nature des réactions chimiques, parce qu'elle établit un rapprochement étroit entre les phénomènes physiques et les phénomènes chimiques, les mêmes formules pouvant servir à exprimer les équilibres correspondants. Remarquons, toutefois, que ce n'est pas sans des simplifications, d'ailleurs reconnues par plusieurs auteurs, que ces rapprochements ont été rendus possibles. Quoi qu'il en soit, cette loi a été l'origine de nombreuses découvertes chimiques, d'abord prévues grâce à elle, et ensuite constatées par l'expérience. Une autre loi, due au même auteur, et qui se vérifie également dans les phénomènes physiques, c'est la loi de stabilité des équilibres chimiques, énonçant que tout changement apporté à l'un des facteurs d'un équilibre chimique, — pression, température, concentration — amène une transformation du système qui tend à produire un changement de signe contraire dans le facteur modifié [1]). La production des courants d'induction obéit à une loi qui s'énonce d'une manière tout à fait semblable.

Les différentes questions examinées par la dynamique chimique sont d'une importance capitale au point de vue de l'interprétation des phénomènes de combinaison, et de celle de la nature des forces chimiques et des composés résultant de la mise en jeu de leurs actions. A lire bien des traités de Cosmologie, même récents, on croirait que cette chimie nouvelle n'existe pas ; on continue à y tabler sur les données de la chimie statique, qui doivent pourtant être interprétées à la lumière des données de la chimie dynamique.

Depuis plusieurs années déjà cependant, M. Duhem a attiré l'attention des philosophes sur ces aspects nouveaux de la chimie moderne. Il a signalé, entre autres, les conséquences que l'on pouvait en tirer contre l'interprétation mécaniciste d'après laquelle les combinaisons chimiques résulteraient de chocs interparticulaires. Il a montré, en effet, que s'il en était de fait ainsi, l'état d'agrégation sous lequel se présentent les corps devrait influencer l'état d'équi-

une quantité quelconque d'eau en équilibre avec sa vapeur, on comptera deux phases, parce que l'état thermodynamique n'est pas le même dans l'eau à l'état liquide, et dans l'eau à l'état de vapeur; des combinaisons chimiques différentes réunies dans un même récipient, même si elles sont dans le même état physique, constitueront des phases différentes, parce que leur composition n'est pas la même. Ainsi dans l'équilibre réalisé par $CaCO_3$, CaO, CO_2, il y a trois phases.

1) Williard Gibbs, *Équilibre des systèmes chimiques*. Trad. de Le Chatelier, Introd. Paris, Gauthier-Villars.

libre de leurs réactions ; or l'expérience montre que l'état d'agrégation des corps n'a pas d'influence sur l'équilibre chimique ; pour un état physique donné, par exemple, l'état solide, que les corps réagissants soient en poudre ou en fragments, l'état d'équilibre reste le même [1]). Tout récemment, M. Perrin [2]) concluait de l'étude des conditions qui influencent les vitesses de réaction, que le rôle des chocs dans la formation des combinaisons devait être secondaire, parce que la vitesse totale de réaction dans les gaz, pour des masses données de corps, est indépendante de leur dilution, alors que la probabilité des chocs en dépend étroitement.

Nous citons ces deux exemples pour faire remarquer l'importance, au point de vue cosmologique, des recherches de la chimie nouvelle, et mettre en évidence la nécessité qu'il y a d'en enseigner les points principaux aux étudiants qui se préparent aux études de cosmologie. Nous ne cachons pas cependant que cet enseignement présente certaines difficultés, apparentes du moins, parce que la dynamique chimique use largement des formules de la thermodynamique, et que, par suite, il n'est pas toujours aisé d'y distinguer ce qui est donnée d'expérience, de ce qui doit être regardé comme une interprétation mathématique. Avec un peu d'habitude toutefois la chose devient facile, d'autant plus que bien des traités de chimie physique s'attachent à préparer la donnée expérimentale des ajoutes que lui fait la théorie mathématique [3]).

On terminera le cours de chimie par un exposé des phénomènes de radioactivité et de décomposition atomique [4]), qui jettent un

1) On trouvera dans le livre bien connu de cet auteur, *Le mixte et la combinaison chimique*, de nombreux aperçus sur cette nouvelle chimie et sur l'importance qu'elle présente au point de vue philosophique.

2) J. Perrin, *La lumière et les quanta*, Rev. générale des Sciences, 15 nov. 1912; *Les atomes*, Paris, Alcan. Cette remarque de M. Perrin montre que même la science a tout à gagner des études de revision des données scientifiques que nous proposons comme objet à la Cosmologie. Il est évident que le philosophe qui par ses travaux rendrait service à la science pure, ferait estimer l'ensemble de ses idées par les hommes de science.

3) Les traités de chimie physique ou de chimie minérale mentionnés déjà permettent d'acquérir de bonnes notions sur ces questions. Il faut recommander spécialement le traité de Nernst. On peut recommander encore le beau traité de Le Chatelier, intitulé *Le carbone, la combustion, les lois chimiques* (Paris, Hermann) dans lequel, à propos de l'étude approfondie d'un seul corps, se trouvent exposés les points fondamentaux de toute la chimie. Plus élémentaires, mais cependant bons, sont le petit traité de Ramsay, *La chimie moderne*, en deux volumes de petit in-8° (Paris, Gauthier-Villars) ; le livre de M. Etard, *Les nouvelles théories chimiques*, paru à la même maison d'édition, et la *Theoretical and physical chemistry* de Bigelow, New-York, The Century C°, 1912.

4) On trouvera un excellent aperçu sur les phénomènes de radioactivité dans le livre de A. Battelli, Occhialini et Chella, *La radioactivité*. Paris, Gauthier-Villars, 1910. Voir encore Mme Curie, *Traité de radioactivité*, même librairie.

jour tout particulier sur la nature des corps chimiques, et par suite sur les différences existant entre les substances matérielles fondamentales [1]). Il sera utile d'y ajouter un aperçu sur les principales conceptions générales touchant la nature de la matière minérale, qui ont été proposées au cours de l'histoire des sciences, du moins sur celles qui ont été élaborées depuis l'essor des sciences physico-chimiques au XIXe siècle, en s'efforçant de mettre chaque fois en évidence, autant que possible, quelles ont été les découvertes qui leur ont donné naissance [2]). Ce point de vue, en effet, est à ranger parmi les plus intéressants que présente l'étude de l'évolution des théories générales sur la matière, parce qu'il permet de saisir combien des systèmes ont été parfois construits légèrement, et cependant ont eu une influence souvent durable sur les directions du courant scientifique.

Il va de soi que l'enseignement théorique de la chimie doit être complété par des exercices pratiques menés parallèlement, de manière que, à propos de chaque aspect étudié des phénomènes chimiques, on donne aux élèves l'occasion de constater, au moins dans les grands traits, ce que l'expérience manifeste à leur sujet. Il est absolument nécessaire de leur faire palper la matière, si l'on veut qu'ils s'en forment une bonne idée. On évitera cependant de leur laisser croire que les constatations expérimentales qu'ils pourront faire sont suffisantes pour établir toutes les théories, dont on leur aura fait l'exposé. Ce serait tomber dans le travers si justement critiqué par les pragmatistes, qui consiste à « faire » des expériences, c'est-à-dire à en disposer les éléments de manière que la théorie soit justifiée, tout en laissant dans l'ombre les facteurs gênants pour elle. Les exercices pratiques doivent avoir simplement comme but de mettre les étudiants en contact avec la matière concrète pour leur faire saisir ses caractères multiples et complexes, pour, en d'autres termes, compléter leurs idées sur les procédés scientifiques et l'appréciation de leurs résultats.

Le programme du cours de chimie que nous venons de proposer paraîtra, sans doute, difficile à réaliser, parce que peut-être trop chargé. Remarquons, tout d'abord, que, si l'on ne dispose pas d'un temps suffisant pour le suivre complètement, rien n'empêche

1) Nous comptons publier prochainement une note sur ce sujet, composée d'après la méthode cosmologique que nous préconisons.

2) Les ouvrages d'histoire des sciences que nous avons signalés déjà sont à consulter. De nombreuses monographies paraissent chaque année sur ces questions, bien qu'un ouvrage de synthèse soit encore à faire.

d'en supprimer certaines parties, du moment que l'on respecte le principe qui l'inspire, éviter une formation scientifique superficielle. On s'attachera à traiter un chapitre en détail, et l'on glissera plus rapidement sur les autres, tout en s'efforçant de donner à l'élève une certaine vue d'ensemble sur la chimie.

Il semble cependant qu'il soit possible de trouver le temps d'exposer les matières que nous avons signalées, si l'on veut renoncer à vouloir donner aux candidats en philosophie des notions sur toutes les sciences physiques. Cette pratique d'ailleurs nous paraît dangereuse, parce que ces élèves ne disposant que de connaissances insuffisantes sur toutes les sciences, sont en fait incapables d'apprécier sainement la valeur d'une quelconque d'entre elles. De plus, l'esprit philosophique étant essentiellement synthétique, ils sont exposés, s'il veulent travailler par eux-mêmes, sans pour cela devenir des spécialistes, à perdre en efforts nécessairement vains leurs forces intellectuelles. En un mot, un pareil enseignement peut être utile au point de vue de la formation générale, en donnant des idées sur les objets d'usage courant dans la vie ; mais il ne peut servir à une formation philosophique, si même il ne lui nuit pas.

Si l'on veut consacrer les heures employées à enseigner des éléments de toutes les sciences physiques à en étudier une seule, on disposera certainement d'un temps suffisant pour se conformer à un programme du type de celui que nous avons esquissé. La moyenne du nombre de cours consacrés à ces branches dans les Instituts de philosophie, est, en effet, d'environ trois à quatre par semaine, pendant une année ; ce qui est largement suffisant pour realiser notre programme.

Il n'est nullement nécessaire de supprimer pour cela le cours de physique, inscrit partout au programme des études de philosophie ; il suffit d'y exposer les aspects physiques des questions que nous avons indiquées. Ainsi, les points qui touchent aux divers états de la matière sont en fait traités dans les cours de physique. D'ailleurs, aucun professeur ne peut avoir l'illusion de donner même superficiellement toute la physique, s'il ne dispose que d'une ou de deux leçons hebdomadaires pendant une année ; nécessairement il est obligé de faire un choix parmi les questions qu'il expose. Qu'il restreigne ce choix exclusivement aux aspects physiques des questions de chimie.

Mais, dira-t-on peut être, les élèves ignoreront dans ce cas bien des questions de physique. De toute façon ils en ignoreront, comme nous venons de le faire remarquer ; mieux vaut pour eux

manquer de certaines notions superficielles, que de manquer d'idées sérieuses sur les aspects fondamentaux des problèmes concernant le monde matériel.

Il semble donc qu'une spécialisation s'impose, du moins dans l'enseignement des sciences physiques. Rien n'empêche, en effet, qu'à côté d'un enseignement physico-chimique sérieux, on donne les notions générales de biologie ou de physiologie nécessaires à l'étude de la psychologie. Les sciences biologiques sont encore dans la première période de leur organisation, et par suite leur méthodologie est encore assez simple. D'ailleurs, en ce qui concerne la vie matérielle, toutes les interprétations actuellement proposées sont physico-chimiques [1]), si bien que l'étude développée de la physico-chimie présente de l'utilité aussi bien pour la cosmologie que pour la psychologie.

Mais revenons aux sciences physiques. Dans celles-ci, par suite du grand développement qu'elles ont atteint, une certaine division du travail est nécessaire. Il faut enseigner d'une façon développée, ou bien les sciences physico-chimiques, ou bien la physique mathématique, après avoir donné, dans ce dernier cas, aux étudiants les notions de mathématiques supérieures nécessaires pour la comprendre. Cette division du travail pourrait être réalisée, soit au sein de chaque École, soit, ce qui en fait serait plus pratique, par un partage entre plusieurs Écoles, après entente. Cette dernière façon de partager le travail scientifique est réalisée entre les laboratoires des diverses universités du monde entier ; chaque aspect spécial des phénomènes n'est étudié que dans un certain nombre d'entre eux seulement, et cela au grand profit du développement de la science. On pare aux dangers de la spécialisation à outrance, soit par les congrès scientifiques, soit, ce qui est mieux, par l'organisation de tournées de conférences que les divers spécialistes vont faire dans les principales universités. Les universités allemandes, américaines, françaises et anglaises ont organisé depuis plusieurs années ces échanges temporaires de professeurs. La philosophie étant par essence une science synthétique, les dangers d'une spécialisation exagérée sont moins à craindre, car il sera toujours facile, en consultant les publications des travaux des diverses écoles, de se tenir au courant des progrès réalisés, des aspects généraux nouvellement découverts.

1) On s'en convaincra aisément à la lecture de l'excellent exposé de la question fait par A. Gemelli, et intitulé : *L'enigma della vita.* Florence, Libreria Fiorentina, 1910. Même certaines manifestations de la vie animale s'interprètent de nos jours de la même façon. Voir G. Bohn, *La nouvelle psychologie animale.* Paris, Alcan, 1911.

Au point de vue cosmologique, cependant, l'enseignement de la physico-chimie doit être préféré à celui de la physique mathématique. Certes, l'étude des mathématiques et de la physique mathématique est d'une grande utilité au point de vue de l'examen des procédés généraux de la connaissance humaine ; mais au point de vue de la connaissance de la réalité en elle-même, elle l'est incontestablement moins. Récemment encore, M. Borel, professeur de mathématiques supérieures à la faculté des sciences de Paris, précisément dans une de ces conférences dont nous venons de parler, donnée à Houston (Texas), insistait, à la suite de la plupart des mathématiciens d'aujourd'hui, sur ce point que les mathématiques, tout en recevant souvent de l'expérience les problèmes à résoudre, les traitent d'une façon tout à fait propre et qui ne tient pas un compte intégral des diverses données fournies par la réalité [1]). Comme nous l'avons dit ailleurs déjà, les philosophes scolastiques s'occupent, toufefois, beaucoup trop peu des problèmes que pose la philosophie des mathématiques, et abandonnent en fait le monopole de ces études à des adversaires mieux avisés [2]).

Les sciences physico-chimiques, quoi qu'en dise l'école énergétiste, poursuivent un but plus réaliste, s'efforcent de fournir une connaissance aussi adéquate que possible des propriétés des choses. Sous l'appareil mathématique dont souvent elles se revêtent, il est toujours possible de trouver une donnée de l'expérience ; dans les théories qu'elles proposent, une vue prise d'un certain angle, sur le monde minéral phénoménal [3]). Dans les milieux scientifiques d'aujourd'hui, des théories comme la théorie atomique, par exemple, sont regardées non comme des instruments de classement de phénomènes, mais comme une représentation de la structure réelle de l'univers matériel, de sa structure discontinue [4]).

On a signalé déjà aussi, l'intérêt que présentent au point de vue psychologique les conclusions des sciences physico-chimiques ; c'est là un motif de plus pour en développer l'enseignement.

J. Lemaire.

1) É. Borel, *Les théories moléculaires et les mathématiques*, Rev. génér. des sciences, 1er déc. 1912. Voir aussi une bonne étude sur ce point de F. Severi, *Ipotesi e realità nelle scienze geometriche*. Riv. di Scienza, 1910.

2) Voir J. Lemaire, *Sur l'objet de la philosophie scientifique*, Ann. de la Soc. scient. de Bruxelles, 36e année, Fasc. 3 et 4.

3) Voir J. Lemaire, *La valeur de l'expérience scientifique*. Ann. de l'Inst. sup. de Phil. Louvain 1912.

4) Voir Svante Arrhenius, *Conférences sur la chimie physique*. Paris, Hermann, 1912.

XII.

UNE CRITIQUE A COTÉ.

On trouve dans le *Traité élémentaire de Philosophie* édité par des professeurs de l'Ecole Saint-Thomas [1]), les deux thèses suivantes : 1° « L'objet propre de l'intelligence humaine est emprunté aux choses sensibles, mais il est abstrait et universel ». 2° « L'âme connaît son existence dans et par ses actes ; elle ne connaît sa nature que d'une manière *indirecte* et *réflexe*, au moyen de concepts *négatifs* et *analogiques* ».

Ces deux formules de psychologie ont été, paraît-il, pour M. Blanc, un véritable sujet de scandale. Aussi, dans un article intitulé *Une interprétation abusive de la doctrine de saint Thomas* [2]), l'auteur français nous adresse le grave reproche de ne pas avoir compris la doctrine du maître et d'aiguiller la pensée philosophique dans une voie qui facilement peut conduire aux pires erreurs. Certes, sous le coup de pareille accusation, notre émotion eût été très vive, si nous ne savions, par une longue expérience, que les critiques de M. Blanc à l'adresse de la néo-scolastique ne sont jamais fort à craindre.

Examinons le réquisitoire prononcé contre nous, au nom de l'orthodoxie et de la prudence.

Que l'âme, dit-on, n'ait d'elle-même et de sa nature qu'une connaissance analogique, voilà ce que saint Thomas n'a pas enseigné et ce qui d'ailleurs est inadmissible. L'âme tire d'elle-même ou de ses facultés intellectuelles, informées d'abord et éveillées par les sens, des idées supérieures aux choses sensibles et qui tranchent absolument sur les essences tirées de ces choses : ces idées sont particulièrement décisives dans la vie morale et religieuse. Sans doute, saint Thomas enseigne que la sensation est à l'origine de toutes nos connaissances et qu'elle ne cesse de les suivre et de les soutenir dans leur développement ; il enseigne encore que l'intelligence a pour objet direct les essences abstraites des choses sensibles.

1) *Traité élémentaire de Philosophie à l'usage des classes*, 4e édition, t. I. Institut supérieur de Philosophie, 1913.

2) E. Blanc, *Une interprétation abusive de la doctrine de saint Thomas sur l'origine et la nature de nos connaissances* (L'Université catholique, no 2, 15 février 1913, pp. 153-160).

Mais il enseigne aussi que l'intelligence par la réflexion se saisit elle-même. Peu importe qu'elle ne connaisse sa spiritualité que par voie de raisonnement, elle n'en saisit pas moins des actes, des facultés et un sujet spirituels. L'âme se saisit donc elle-même dans sa pensée et par sa pensée. Elle se saisit comme un principe substantiel qui comprend, qui raisonne, qui veut, qui choisit librement, se connaît comme affamée de vérité, comme attirée irrésistiblement par le bien et liée absolument par le devoir. L'intelligence ne tirera et n'abstraira jamais des choses sensibles la notion du bien moral ; les essences des choses matérielles, si purifiées qu'on les suppose, ne nous instruisant jamais du devoir ni des vérités de l'ordre moral. Les choses sensibles ne peuvent nous introduire dans ce monde supérieur dont les vérités ne sont comprises que par ceux qui s'y trouvent déjà.

Il y a donc deux sources de connaissances et deux ordres d'objets irréductibles entre eux. On peut affirmer que nous connaissons en eux-mêmes l'ordre physique et l'ordre moral, mais jamais nous n'aurions connu l'ordre moral si nous avions dû le connaître par l'ordre physique. Plus on compare entre elles ces deux sources de connaissance, mieux on comprend l'excellence et la fécondité de la source intérieure. Il est donc faux de soutenir que l'âme ne se connaît elle-même que d'une manière analogique, par comparaison avec les réalités corporelles. L'âme, au contraire, nous est mieux connue que les corps, car elle nous est intimement présente. Elle nous est connue par ce qu'elle a de plus personnel, de mieux délibéré, par tous ses actes humains, par toutes ses facultés supérieures, ses aspirations les plus hautes; elle nous est connue comme un principe spirituel et immortel. On n'est donc pas fondé à dire que nous n'avons des choses suprasensibles que des connaissances impropres, négatives et analogiques, que tout le contenu positif de nos connaissances se trouve réalisé dans l'objet des choses sensibles.

Voilà d'après l'auteur français, les preuves de notre erreur. En voici les conséquences : En exagérant de la sorte le rôle de la sensibilité dans la genèse et le développement de nos connaissances, nous provoquons et justifions en partie une réaction qui consiste à regarder le corps comme une sorte de projection ou d'effet de la conscience. En second lieu, si l'intelligence ne se connaît elle-même que par les choses sensibles, on ne voit pas facilement comment cette même intelligence peut s'élever à la connaissance de Dieu, car cette connaissance comprend des attributs moraux tels : la bonté, la justice, la miséricorde, la providence etc... qui ne sont pas exprimés d'une manière satisfaisante par les choses sensibles.

En somme, la doctrine idéologique de M. Blanc peut se résumer en ces deux propositions : 1° Les premières connaissances humaines ont pour objet les essences des choses matérielles et ces connaissances sont propres, positives et immédiates. 2° Mais après ces premières démarches, l'âme peut tirer de son fonds et indépendamment de l'ordre physique qui est incapable de nous les procurer, des connaissances propres et positives concernant l'ordre moral et suprasensible.

A notre avis, cette opinion sur la genèse de nos concepts est aux antipodes de l'opinion thomiste. Elle reproduit, peut-être à l'insu de son auteur, la théorie de certains cartésiens modérés qui consiste en une sorte de compromis entre l'innatisme de Descartes et la doctrine des scolastiques. Rien d'étonnant qu'à vouloir concilier des conceptions aussi opposées, on arrive à des contradictions flagrantes, à des affirmations condamnées par l'expérience.

Et d'abord, que saint Thomas n'ait jamais défendu cette doctrine hybride, il suffit, pour s'en convaincre, de lire les questions de la *Somme* où le Docteur médiéval traite le sujet. Quelle est en effet la thèse fondamentale de toute son idéologie : l'âme est en puissance, dit-il, à l'égard de tout le domaine des choses intelligibles ; elle est mise en acte par des espèces intelligibles tirées par abstraction des choses matérielles. Il est donc impossible qu'elle puisse connaître la nature des choses immatérielles autrement que par ces représentations d'origine sensible, c'est-à-dire par voie de négation et d'analogie. « Intellectus humanus, cum se habeat in genere rerum intelligibilium, ut ens in potentia tantum, non cognoscit seipsum per suam essentiam, sed per actum quo intellectus agens abstrahit a sensibilibus species intelligibiles » [1]). Et plus loin, son langage devient, s'il se peut, plus explicite encore : « Quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis » [2]). A raison de cette universelle potentialité, l'intelligence, dit saint Thomas, ne peut connaître sa nature que dans la mesure où elle est mise en acte. Or dans les conditions de la vie présente où l'âme trouve son objet propre dans les choses matérielles, elle est déterminée à l'action par des espèces d'origine sensible. C'est donc par ces espèces abstraites, dont elle est le sujet, qu'elle parvient à se connaître.

1) *Sum. theol.*, I, P. q. 87, a. 1.
2) *Loc. cit.*, in corpore.

Et pour qu'on ne s'imagine pas, qu'après ces premières démarches, l'intelligence peut percevoir directement l'immatérialité de son acte, d'elle-même et de l'âme, le docteur médiéval ajoute : le premier objet de l'intelligence lui est extrinsèque, c'est la nature matérielle. Ce que nous connaissons donc en tout premier lieu, c'est cet objet matériel, et par les caractères de cet objet représenté en nous, l'acte qui nous le représente, et par cet acte, l'intelligence. « Et ideo quod primo cognoscitur ab intellectu humano est hujusmodi objectum (aliquid extrinsecum scilicet natura materialis) : et secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum, et per actum cognoscitur ipse intellectus » [1]). Enfin citons encore ce texte si significatif : notre intelligence peut connaître son acte, mais non pas en premier lieu, parce que le premier objet de notre intelligence dans la vie actuelle n'est pas l'être ou le vrai quelconque, mais l'être et le vrai perçu dans les choses matérielles par lesquelles nous arrivons *à la connaissance de toutes les autres choses* [2]). Est-ce assez clair ?

Le caractère essentiel et distinctif de la doctrine thomiste est d'avoir étendu la potentialité de l'âme à l'ensemble des connaissances humaines, matérielles ou suprasensibles, d'avoir ensuite attribué la mise en acte de l'intelligence à des espèces intelligibles abstraites de la matière. L'erreur de M. Blanc consiste tout juste à restreindre cette potentialité, à la maintenir à l'égard des connaissances inférieures, mais à la supprimer dans l'ordre des connaissances morales et religieuses. Avec Descartes il déclare notre intelligence en acte, avec saint Thomas, il la déclare en puissance, oubliant que pareil semicartésianisme se détruit lui-même [3]).

D'ailleurs, la doctrine de l'auteur français se réfute par ses

1) *Sum. theol.*, q. 87, a. 3.

2) *Sum. theol.*, q. 87, a. 3, ad 1um : « Unde intellectus potest suum actum cognoscere, sed non prius ; quia nec primum objectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quodlibet ens et verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit ».

3) L'auteur, il est vrai, affirme que, dans l'élaboration des concepts positifs des choses immatérielles, l'âme a besoin d'être préalablement éveillée par les sens. Mais de deux hypothèses, l'une : ou bien les activités sensibles sont, comme le soutiennent des cartésiens, l'occasion pour l'âme de former ses concepts, ou de les tirer, comme dit M. Blanc, de son propre fond. Dans ce cas, l'âme est naturellement en acte dans tout le domaine de ses connaissances d'objets suprasensibles.

Ou bien, cet éveil donné à l'intelligence par les sens, consiste en une détermination intrinsèque qui féconde la faculté et l'habilite à l'action. Dans cette seconde hypothèse, il est impossible que l'âme se forme, sous l'empire de cette détermination, une connaissance positive du spirituel ou de l'immatériel comme tel, puisque la détermination ou l'information de la faculté est tout entière représentative de la matière, ou de réalités puisées dans la matière.

conséquences. A l'en croire, en effet, notre intelligence aurait deux objets propres opposés l'un à l'autre ; d'une part, les choses matérielles dégagées par abstraction de leurs notes individuelles, d'autre part, les réalités suprasensibles. Or, d'après l'adage scolastique, une faculté doit être adaptée et proportionnée à son acte naturel et à son objet propre. Comment donc pourra-t-elle l'être en même temps à l'égard de ces deux objets de caractères irréductibles : l'intelligible dans la matière et l'intelligible pur, l'immatériel par abstraction et l'immatériel par nature ? Attribuer à l'intelligence le premier de ces objets, c'est, d'évidence, s'astreindre à lui refuser le second.

Nous avons, dit l'auteur, des connaissances positives des choses immatérielles et suprasensibles. — Il doit donc y avoir dans le langage des termes positifs qui expriment ces connaissances sans faire aucun emprunt aux choses matérielles, sans contenir aucune notion qui soit applicable à la matière. Or, la philologie nous apprend qu'en remontant à l'origine de nos termes même les plus abstraits, ou mieux de ces termes actuellement réservés à la désignation des choses immatérielles, toujours et sans exception, on trouve une racine dont le sens est matériel. Et ce fait n'est point propre à la langue française ; il se vérifie dans toutes les langues connues. Si nous avons des connaissances positives et propres de l'immatériel, du spirituel, comment donc expliquer cette impuissance que nous éprouvons à les exprimer ? M. Blanc, il est vrai, cite volontiers à l'appui de son opinion les mots : bonté, justice, droit, miséricorde, providence, liberté. Mais les philologues nous ont fait connaître depuis longtemps comment ces termes qui avaient primitivement une signification toute matérielle ont été adaptés progressivement aux choses suprasensibles. Le mot liberté lui-même n'est-il pas cité comme un des exemples les plus caractéristiques ?

Il n'est pas toujours facile de découvrir la vraie pensée du professeur lyonnais. Dans l'article en question surtout, elle nous a paru souvent diluée, nuageuse, perdue dans des considérations générales. Mais à en juger d'après les expressions les moins équivoques, il nous semble que l'erreur de l'auteur provient d'une fausse interprétation de certains faits incontestables. « L'intelligence, dit-il, en revenant sur elle-même ou sur le sujet pensant, n'y trouvant plus rien de matériel, saisit ce sujet dans sa réalité concrète, individuelle et vivante..., elle saisit des actes, des facultés et un sujet spirituels, et cette connaissance, pour être indirecte, n'en est pas moins réelle, évidente, certaine, plus certaine que toute autre, s'il est possible ». Que nous percevions, non pas indirectement comme le dit M. Blanc, mais directement le sujet pensant et voulant,

les actes et les facultés de ce sujet, c'est un fait que nul thomiste n'a jamais nié, parce que la conscience nous présente ce fait avec toutes les clartés de l'évidence. Mais la question est de savoir sous quelle formalité nous le percevons. Sans doute, dans l'ordre ontologique, le sujet de la pensée, l'intelligence, son acte, la volonté, sont de nature spirituelle. Mais dans l'ordre logique, lorsque la conscience les perçoit concrètement, nous fait-elle connaître directement leur immatérialité, leur spiritualité? Ces deux questions sont essentiellement différentes l'une de l'autre. Je puis, par exemple, très bien percevoir le soleil, avoir une idée certaine de son existence et ignorer sa nature, sa constitution intime. Dans le premier cas, la connaissance de l'âme, de ses facultés, de ses actes est directe, immédiate, et nous l'exprimons par des termes positifs : je veux, je pense, je juge, mais aussi longtemps qu'il ne s'agit que de ces intuitions, ou de ces témoignages de la conscience, nous ignorons complètement la nature de ces réalités ; sont-elles spirituelles, sont-elles immatérielles, nous n'en savons rien. A ce premier stade, nous percevons l'âme comme un sujet permanent, l'intelligence comme un principe d'action, la pensée elle-même comme une représentation, mais rien de cela ne nous apparaît comme étant nécessairement immatériel. Combien n'est-il pas difficile de faire comprendre non pas aux enfants, mais aux adultes cultivés, cet aspect immatériel de la pensée, de l'intelligence et de l'âme? Conçoit-on, dès lors, que cet aspect puisse être l'objet d'une perception directe et immédiate ?

Et cependant voilà bien le pseudo-fait qu'invoque M. Blanc en faveur de sa thèse. Il semble donc que, d'après lui, nons devons avoir, dans ce regard de l'âme jeté sur elle-même, des connaissances positives de son caractère suprasensible et immatériel. Sinon à quoi rime ce raisonnement ? Et cependant, immédiatement avant le texte cité plus haut, l'auteur nous dit : « bien que l'âme ne connaisse sa spiritualité que par voie de raisonnement et de démonstration, elle n'en saisit pas moins des actes, des facultés et un sujet spirituels ». Comment donc concilier ces étranges affirmations? Car; redisons-le, que ces actes, ces facultés et leur sujet soient spirituels, tous les thomistes anciens et modernes l'admettent volontiers ; que nous les percevions même directement par la conscience, c'est encore une doctrine universellement admise en théorie scolastique ; mais les percevons-nous, *en tant que spirituels*, dans ce regard direct ? A cette question tous les thomistes donnent une réponse négative, catégorique, et pour cause : la connaissance de la spiritualité de l'âme serait immédiatement évidente, exclurait tout doute

possible, et l'ignorance en cette matière ne serait même pas explicable. Si donc cet aspect immatériel échappe forcément aux intuitions de la conscience, comment donc l'âme y trouve-t-elle des connaissances certaines, évidentes, supérieures à toutes les connaissances d'origine sensible ?

Ce qui nous étonne plus encore que ces incohérences et ces contradictions, c'est l'argument d'autorité dont se réclame l'auteur. Saint Thomas paraît-il, aurait expressément enseigné cette étrange doctrine. Intrigué par cette affirmation si catégorique, nous avons donc examiné le passage cité par M. Blanc, et qu'y avons-nous découvert? Une magistrale réfutation, avant la lettre, de l'erreur faussement attribuée au maître. La voici en résumé : L'âme se connaît elle-même, non par son essence, mais par son acte, et cela de deux manières. Elle peut avoir d'elle-même une connaissance particulière et aussi une connaissance universelle. Mais il y a une grande différence à établir entre ces deux sortes de connaissances. Par la première, l'âme se perçoit dans son acte mais simplement comme principe de son acte, et c'est pourquoi la présence de l'âme à ses propres activités suffit à rendre cette connaissance possible. Mais il en est autrement de la seconde connaissance qui a pour objet la nature même de l'âme. La présence de l'âme est alors insuffisante et pour en découvrir la nature, il faut des recherches subtiles et patientes. C'est la raison pour laquelle beaucoup ignorent la nature de l'âme, ou émettent à ce sujet de graves erreurs. Telle est la pensée d'Augustin : « Dans cet examen, l'âme *recherche en quoi elle diffère des autres choses*, en d'autres termes, elle cherche à connaître sa nature, sa quiddité » [1]).

M. Blanc y a vu une confirmation de sa doctrine idéologique !!!

Enfin, « jamais, dit l'auteur, nous n'aurions connu l'ordre moral, si nous n'avions pu le connaître que par l'ordre physique » [2]). Mais,

1) S. Thomas, *Summ. theol.*, I, P., q. 86, a. 1, in. c. « Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster ; et hoc dupliciter : uno quidem modo particulariter secundum quod Socrates percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus... Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam, et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt. Propter quod Augustinus dicit de tali inquisitione : « Non velut absentem se quaerat mens cernere : sed praesentem se curet discernere ; id est, cognoscere differentiam suam ab aliis rebus ; quod est cognoscere quidditatem et naturam suam. »

2) *Art. cité*, p. 157.

qui donc a jamais soutenu que la seule connaissance de l'ordre physique nous ouvre d'emblée de larges perspectives sur l'ordre moral, ou suffise à en établir l'existence ? Pour établir cet ordre, il faut connaître certains faits qui le manifestent, telles la spiritualité de l'âme, la liberté. la tendance de l'homme vers le bien absolu, etc. Et ces vérités mêmes nous seraient restées à tout jamais inconnues, si nous n'avions saisi en nous des actes ou des faits réellement suprasensibles qui les contiennent. Mais il demeure vrai que tous les caractères moraux n'ont été découverts par nous dans les faits immatériels que par l'analyse, le raisonnement, et la comparaison avec les données de l'ordre physique.

M. Blanc signale encore certains graves dangers auxquels nous exposent nos doctrines psychologiques. Nous ne nous y arrêterons pas ; la discussion qui précède nous a suffisamment indiqué ce qu'il faut en penser. En soutenant avec la dernière énergie l'origine sensible de toutes nos connaissances, saint Thomas a construit son réalisme modéré sur des bases inébranlables, légitimé d'avance nos croyances à l'existence du monde extérieur, et confondu « les partisans de la philosophie nouvelle, qui regardent le corps comme une projection ou un effet de la conscience, une sorte de déchet de la pensée ». En prouvant, avec non moins de rigueur le caractère abstrait et universel de toutes les connaissances intellectuelles puisées dans le monde de la matière, il a établi la réalité d'un ordre spirituel et suprasensible, dont il eut soin de montrer la supériorité, la beauté et la richesse. Mais toujours soucieux des faits, il n'a point cru devoir transformer l'homme en ange. Il lui refusa toute connaissance directe et positive, non point de l'existence des réalités spirituelles, mais de leur nature. Ainsi il sut éviter le spiritualisme exagéré de Descartes et les multiples formes de l'idéalisme, dont le philosophe français avait, à son insu, préparé l'avènement. Non, le danger n'est point, comme le croit M. Blanc, dans la doctrine idéologique bien comprise de saint Thomas. Il est tout entier dans ces doctrines hybrides, sans unité et sans principes, qui faussent les divers systèmes auxquels elles font des emprunts.

M. Blanc ne s'en est pas aperçu. Il est vrai qu'il écrit vite et beaucoup, et tout lui est matière à discussion. Ce n'est pas la première fois qu'il commet à l'endroit des doctrines professées par des professeurs de Louvain d'impardonnables méprises.

D. Nys.

XIII.

UN CATALOGUE DES ŒUVRES DE HUGUES DE SAINT-VICTOR

(Oxford, Merton College, Ms. 129).

La place occupée par Hugues de Saint-Victor dans l'histoire de la philosophie, de la mystique et de la théologie du XIIe siècle, donne une importance spéciale aux problèmes de critique que soulèvent diverses de ses œuvres. L'on connaît plusieurs catalogues de ses écrits, les uns encore inédits, les autres déjà publiés [1]). Le manuscrit 129 de Merton College, à Oxford, en contient un qui, pour n'être pas totalement inédit, mérite cependant qu'on s'y arrête, car il complète fort heureusement la publication faite par Hauréau en 1852.

Tout le manuscrit à peu près est occupé par des *Tabulae alphabeticae;* il commence par celles des *Libri Sententiarum* de Pierre Lombard (fol. 1-25), puis nous présente la *Tabula Originalium sive manipulus florum secundum ordinem alphabeti* de Thomas d'Irlande (fol. 26-134), pour finir par les *Tabulae alphabeticae* sur les épîtres pauliniennes, les actes et les évangiles (fol. 137-149). Avant ce dernier ouvrage, quatre folios environ [2]) sont consacrés à divers catalogues d'*Originalia*, comme on disait au moyen âge, et où nous trouvons la liste des œuvres de Hugues. Elle y est précédée de la nomenclature de celles du pseudo-Denis l'Aréopagite (fol. 134v), de saint Augustin, de saint Ambroise (fol. 135v), de saint Jérôme (fol. 135Ar), de saint Grégoire, de saint Bernard, de

1) Deux catalogues ont été publiés par Hauréau : *Documents relatifs à la vie et aux œuvres de Hugues de Saint-Victor*, dans le Bulletin du comité historique des monuments écrits de l'histoire de France (t. III, 1852, p. 177 et suiv.). Un autre catalogue, plus développé, et diverses listes bibliographiques des chroniqueurs ou des annalistes ont été publiés ou signalés par l'auteur de ces pages dans l'étude intitulée : *La table des matières de la première édition des œuvres de Hugues de Saint-Victor* (Recherches de Science religieuse, t. I, 1910, pp. 270 et 385).

2) Fol. 134-136 ; le folio 135 est double. Nous présentons ici tous nos remerciements à M. Goodrich, Librarian de Merton College, qui nous a obligeamment communiqué une photographie du document, ainsi qu'aux PP. P. Charles et L. Willaert, qui ont bien voulu examiner pour nous quelques manuscrits de Paris.

saint Hilaire, de saint Isidore, de saint Jean Chrysostome, de Raban Maur, de saint Prosper, de saint Jean Damascène, de saint Anselme (fol. 135A^{v}) et de Richard de Saint-Victor. Après la série des œuvres de Hugues (fol. 135A,^{v}), viennent celles d'Alcuin et d'Alain de Lille (fol. 136^{r}), puis *diversi auctores,* tels que Pline, etc. ; enfin, pour finir, Cicéron, Boèce et Sénèque. Aucun des auteurs énumérés n'est postérieur au XIIe siècle.

La date de cette transcription est extrêmement tardive; si le reste du manuscrit remonte au XIVe siècle, les pages qui contiennent ces listes d'*Originalia*, écrites d'une autre main que les précédentes, ne peuvent être antérieures au XVe siècle. L'auteur ne se fait pas connaître ; mais une note, placée en tête de ses catalogues, nous indique la part personnelle qu'il a prise à leur confection [1]), au moins pour une partie des *incipit* et des *explicit* qu'il ajoute régulièrement aux titres des ouvrages. Au haut du folio 136, une note marginale, écrite d'une main beaucoup plus ferme, mais contemporaine au texte, nous apprend que tous les livres d'Alain mentionnés, étaient présents alors à la Bibliothèque de Merton College [2]). Le *codex* avait été légué à Merton par Robert de Gillyngham [3]), professeur de théologie, puis vicaire à S. Peter-in-the-East (Oxford) ; mais si le nom du donateur figure déjà en 1326 parmi les membres de Merton College [4]), cette indication est de nul secours pour dater l'extrait de naissance du catalogue ou de sa copie, puisque les pages qui le contiennent sont fort postérieures au reste du contenu. Au moins nous dit-elle où la copie a été faite ; car Robert de Gillyngham n'ayant vraisemblablement pas dépassé les années 1380, le manuscrit a dû être donné à la Bibliothèque de Merton avant que

1) « Notandum quod librorum originalium sanctorum atque doctorum, quantum ad principia et fines, ac partialium librorum indicem (?) hic significare curavi, ut si aliqui occurrerent facilius possit eos cognoscere et securius allegare. Quorumdam autem librorum Augustini precipue quos ipse in suo libro Retractationum emendat, fines non vidi. Ideo si aliqui occurrant, eos hic poterit significare » (fol. 134*vi*).

Les mots : « *Libri partiales* » désignent les parties d'un ouvrage, divisé en plusieurs livres, à en juger par la note suivante que nous trouvons au début des anciens numéros 364a du fonds de Sorbonne et 678 de celui de Saint-Victor : « *Incipit liber magistri Hugonis de Sancto-Victore de Anima, continens quatuor libros partiales* ». Il en va de même avec les notes marginales de divers textes de Pierre Lombard, qui nous parlent de *quatuor libri partiales* (p. ex. ms. de Pembroke College, Cambridge, 28, fol. 160^{r}).

2) « Nota quod omnes libri Alani subtus (?) scripti sunt in hac libraria » (fol. 136^{r}).

3) Coxe, *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque oxoniensibus hodie asservantur*, Pars I, Oxonii, 1852 (Merton College, p. 57).

4) G. C. Brodrich, *Memorials of Merton College with biographical notices of the Wardens and Fellows,* p. 192, dans les publications de l'Oxford Historical Society, t. IV, Oxford, 1885.

la liste bibliographique des folios 134-136 pût y être transportée ; celui qui l'a écrite devait donc être en relation avec Merton College, si ce n'est pas à la Bibliothèque même qu'il a transcrit sa nomenclature.

Cette nomenclature des œuvres du Victorin n'est pas de sa composition personnelle ; une autre copie, antérieure d'un siècle environ et identique, ou peu s'en faut, en a été publiée en 1852 par Hauréau [1]), d'après un manuscrit de Saint-Victor [2]). Mais l'indication des *incipit* et des *explicit* ajoutée par le ms. de Merton et quelques corrections de détail fournissent un complément utile, si pas indispensable, pour l'identification des œuvres cataloguées, la critique de leur authenticité et l'histoire de leur transmission ; l'on y constate une fois de plus que les éditions n'ont pas toujours pris modèle sur les anciens manuscrits pour grouper les œuvres ou les parties des œuvres du Victorin.

Le relevé de Merton College ne provient pas de celui de Saint-Victor; la liste que contient celui-ci, divergente en quelques points, était apparemment destinée à une épitaphe : elle se contente de l'indication des titres et vers la fin en ajoute plusieurs qui font double emploi avec les précédents, ou qui semblent empruntés au premier des deux catalogues publiés par Hauréau [3]). Notre manuscrit de Merton représente donc une transcription indépendante, tardive sans doute, mais non négligeable. S'il y a grande vraisemblance que les deux copies proviennent d'un modèle contenant déjà les *incipit* et les *explicit*, — l'exemplaire de l'épitaphe trouvé par Hauréau les aurait supprimés, — rien ne s'oppose toutefois à ce que ces renseignements n'eussent été ajoutés qu'après coup. La fin du moyen âge accuse souvent de pareilles préoccupations bibliographiques, comme on peut le constater par l'examen des catalogues de manuscrits. En attendant quelque nouveau hasard dans l'exploration des vieux fonds des bibliothèques, il n'y a pas moyen de décider si la contribution personnelle de l'auteur aux listes bibliographiques du ms. 129 s'étend aux *incipit* de Hugues comme à ceux de saint Augustin, ou s'il a trouvé avant lui un catalogue détaillé qu'il se serait contenté de transcrire [4]). En toute hypothèse, la men-

1) Bulletin du comité historique des monuments écrits de l'histoire de France, t. III, 1852, p. 182 et suiv. ; c'est le second catalogue.

2) Ancien ms. 473, fol. 5 et suiv.

3) *Ibid.*, pp. 186-188 et 181 ; par exemple, le *De claustro animae* et le *De caelesti (angelica) hierarchia*, cités chacun deux fois, ou la *Mappa mundi*, *Flores eiusdem*, etc., qui se répètent dans les deux catalogues.

4) Comme le serait, par exemple, la liste contenue dans le ms. 180, fol. 23, d'Uni-

tion de divers apocryphes, reconnus comme tels par tous les critiques, celle du *De claustro animae*, par exemple, ne permet pas d'attribuer à cette nomenclature la valeur que présente l'*Indiculus* du ms. 49 de Merton College, déjà publié [1]). D'autres erreurs, comme l'attribution à Boèce du *De disciplina scolarum* [2]) font placer la composition de ces catalogues un siècle au moins après la mort de Hugues de Saint-Victor. Il n'est pas sans intérêt de constater, dans les débats récents sur l'authenticité de la *Summa Sententiarum* [3]), que, malgré sa date tardive et l'addition de divers apocryphes à l'héritage littéraire du Victorin, le catalogue de Merton ne signale pas cette œuvre parmi les productions de Hugues.

Nous transcrivons ici le texte du catalogue en renvoyant pour les détails à notre travail précédent, déjà cité. A côté de chaque titre, nous indiquons entre parenthèses le volume et la page de la *Patrologie* de Migne ; complétés par quelques courtes notes, ces renseignements aideront à l'identification des pièces laissées douteuses par Hauréau. Nous respectons l'orthographe du manuscrit, mais en adoptant la ponctuation actuelle ; les *incipit* et les *explicit*, soulignés soigneusement dans le manuscrit, sont transcrits ici en italiques ; le mot *finis*, qui précède ordinairement l'*explicit*, a été diverses fois omis par le scribe, comme on le constatera sans peine.

Il ressort également de l'examen des *incipit* ou des *explicit* que l'exemplaire utilisé par l'auteur présentait quelques variantes qui s'écartaient de l'édition imprimée, supprimaient des prologues, ou divisaient autrement les livres et les chapitres [4]) :

[fol. 135A^{VI}]. (L)ibri Hugonis de Sancto Victore : de sacramentis libri duo, primi libri partes XII, secundi libri partes XVIII. Prologus : *quisquis ad divinarum*. Principium libri : *arduum profecto et laboriosum ;* finis : *ecce quod erat in fine sine fine* (P. L. CLXXVI, 173-618).

De medicina anime ; principium : *microcosmus, i. e. minor ;* finis : *verecundie fronti superponat* (Ibid., 1183-1202).

De meditacione ; principium : *meditacio est frequens cogitacio ;* finis : *suo tempore apprehendat* (Ibid., 993-998).

versity College Oxford, pour les œuvres de saint Anselme, etc. Il faut, en tout cas, écarter l'utilisation de l'*Indiculus* contenu dans le ms. 49 de Merton College.

1) Recherches de Science religieuse, t. I, 1910, p. 270 et 385.

2) Ms. 129, fol. 136*r*2.

3) Voir le détail et la bibliographie dans Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 290 et suiv. (Fribourg 1911) ; nous ne croyons pas devoir nous rallier à l'avis de A. Hofmeister qui regarde les difficultés contre l'authenticité résolues par Grabmann *(Studien über Otto van Freising*, II, dans le Neues Archiv, t. XXXVII, 1912, p. 649).

4) Pour ne pas allonger ces pages, nous nous sommes abstenu de faire chaque fois remarquer ces divergences minimes.

De incarnacione Verbi ; principium : *quidam fuerunt heretici ;* finis : *forma glorificacionis* (Ibid., 383-387) 1).

De tribus voluntatibus 2) in Christo ; principium : *queris de voluntate Dei ;* finis : *quod enim vivit vivit Deo* (Ibid., 841-846).

De potestate et voluntate Dei ; principium : *queritur de potestate Dei ;* finis : *non predestinavit, sed prescivit* (Ibid., 839-842).

[fol. 135A^{V2}]. De sapiencia Christi ; principium : *queritis de sapiencia Christi, de illo ;* finis : *non arroganter presumere* (Ibid., 847-856).

De substancia dilectionis ; principium : *cotidianum de dileccione ;* finis : *sed inordinata cupiditas* (Ibid., 15-18).

De operibus trium dierum ; principium : *verbum bonum et vita ;* finis : *octavus pertinet ad resurrectionem* (Ibid., 811-838) 3).

De anima libri IIII ; principium : *multi multa sciunt ;* finis : *quantum Dei potestas valet dimittere* (P. L. CLXXXIV, 483 et CLXXVI, 190) 4).

De claustro anime libri IIII ; principium : *rogasti nos, frater a. Immortalitatis benedictus Deus. Amen* (P. L. CLXXVI, 1017-1182).

Libellus ad socium volentem nubere ; principium : *dum te, karissime, mundi ;* finis : *et regnat per eterna secula. Amen* (Ibid., 1201-1218).

Exposicio dominice oracionis ; principium : *inter omnia que humana ;* finis : *fervor et interne dileccionis* (P. L. CLXXV, 767-774).

De archa Noe libri V ; principium : *primum in planicie ;* finis : *in te edificatam esse leteris* 5).

Didascalion de studio legendi libri VI ; principium : *omnium expetendorum prima ;* finis : *primum venit* (P. L. CLXXVI, 741-812).

De virtute orandi ; principium : *quo studio et quo affectu ;* finis : *sacrificium in ara cordis adolet* (P. L. CLXXVI, 977-988).

De institucione noviter conversorum ad religionem ; principium : *quia fratres, largiente domino ;* finis : *quomodo observari debeat* (P. L. CLXXVI, 925-935) 6).

De disciplina monachorum : principium : *disciplina est conversacio bona ;* finis : *bonitatem orate ut vobis det Deus. Amen* (Ibid., 935-952).

De cura anime libri II ; principium : *loquar in secreto anime ;* finis : *de fabricacione arche sopiencie prosequimur* (Ibid., 951 et 664) 7).

1) C'est le ch. 6 du *De sacramentis*, II, pars. I.

2) Le scribe écrit *volentibus*.

3) C'est le livre VII du *Didascalion*.

4) L'œuvre a été attribuée à saint Bernard pour le premier livre (cfr. P. L. CLXXVI, 190).

5) Le scribe écrit *lateris*, évidemment fautif. Cet *explicit : in te edificatam esse laeteris* manque dans les éditions imprimées, dont le texte s'arrête quelques lignes plus haut (voir la phrase complète dans Hauréau, *Les œuvres de Hugues de Ssint-Victor*, Paris, 1886, p. 90) ; mais il constitue la fin du *De Arca Noe morali*, divisé en quatre livres dans les éditions (P. L. CLXXVI, 617-680), tandis que l'*incipit* est, avec une variante qui supprime quelques mots, celui du *De Arca Noe mystica* (*ibid.*, 681). D'accord avec un certain nombre de manuscrits, l'auteur du catalogue groupe les deux œuvres en une seule qui comprend cinq livres.

6) Le titre donné par Hauréau porte : *De institutione novitiorum commissorum ad religionem* (Bulletin, etc., p. 184). L'œuvre est divisée en deux parties dans ce catalogue, la première comprend les neuf premiers chapitres, la seconde les chapitres X-fin.

7) Il doit y avoir ici une erreur du scribe, ou de l'auteur même du catalogue, car cet *explicit* constitue la fin du livre III du *De Arca Noe morali* (ce qui ne s'har-

De vanitate mundi libri IIII^or^ ; principium : *o munde immunde ;* finis : *ad mutabilitatem non mutetur* (Ibid., 703-760).

De laude caritatis ; principium : *iam multos laudatores ;* finis : *et regnat deus per omnia secula seculorum Amen* (Ibid., 971-976) 1).

De cantico beate Marie ; principium : *maximam hanc in scripturis ;* finis : *Abraham et semini eius in secula* (P. L. CLXXV, 413-432).

De dominica oracione ; principium : *septem sunt vicia principalia ;* finis : *et adiuva impotentes. L. n. a.* 2) (Ibid., 774-789).

De VII donis ; principium : *scriptum est, si enim vos, isti qui quasi operantur ex quo operatur* (Ibid., 410-414) 3).

De amore sponsi ad sponsam ; principium : *ibo mihi ad montem myrre ;* finis : *in unum congregamur* (P. L. CLXXVI, 987-994).

De sacra scriptura et eius scriptoribus ; principium : *lectorem divinarum ;* finis : *qui iacobum interfecit sepe no(n) ? et cetera* 4) (P. L. CLXXV, 10-28).

Epitoma in philosophiam ; principium : *sepe nobis in tale (?) ;* finis : *legentis animus ad reliqua liber evadet* 5).

Note de V libris Moysi et Iudicum et Regum ; principium : *scimus quod Moyses ;* finis : *Assur capiet te* 6) (P. L. CLXXV, 32-86).

Speculum eiusdem de ministris ecclesie 7) ; principium : *de sacramentis ecclesiasticis ; verius invenit amans quam disputans* (P. L. CLXXVII, 335-380).

De confessione monacharum ; principium : *tractatus est iste ;* finis : *animadvertunt omnia* 8).

De Conscientia ; principium : *domus hec in qua habitamus ;* finis : *vel quomodo vel ubi nescire* (P. L. CLXXXIV, 507-538) 9).

Confessio eius ; principium : *solus solitudinem ;* finis : *custodiatur* (P. L. CLXXXIV, 538 et CLXXVII, 170) 9).

De differencia divine ac mundane theologie super celestem ierarchiam capitula XV ; principium : *iudei signa querunt ; sanctitas condescendit Amen* (P. L. CLXXV, 923-1154).

monise pas avec le groupement des ouvrages indiqué plus haut par le titre : *De Arca Noe libri V.*

1) Une faute du copiste écrit *regat* pour *regnat.*

2) *L(ibera) n(os) a(malo).*

3) Le scribe écrit *qui quasi operantur.*

4) Les mots *sepe no*, etc., sont dus sans doute à une faute du scribe distrait par l'*incipit* suivant : *sepe nobis.*

5) *In tale* (?) est une faute pour *Indaleti*, un des interlocuteurs du dialogue ; une autre faute donne *legantis* pour *legentis.* Cet ouvrage qui manque dans les éditions de Hugues a été publié par Hauréau : *Hugues de Saint-Victor, Nouvel examen de l'édition de ses œuvres*, Paris, 1859, pp. 161-174.

6) L'*explicit* indiqué ici se remontre dans les notes sur les Nombres (chap. XIV, 22).

7) Le scribe a écrit *ministris.* L'imprimé porte *mysteriis.*

8) Inédit ; ce traité se rencontre dans divers manuscrits, mais n'est pas celui de Guillaume Péraud, comme le laisse entendre Hauréau *(Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, Paris 1886, p. 123) ; le traité de Péraud a un tout autre *incipit* (Quétif et Echard, *Scriptores ordinis Praedicatorum.* Paris, 1719, I, p. 134).

9) Le *De conscientia* et la *Confessio* constituent le livre III du *De Anima*, mis sous le nom de saint Bernard *(De interiore domo).* Le premier traité comprend les chapitres 1-28 ; le second les chapitres 29-fin, avec le fragment indiqué qu'on trouve dans le volume CLXXVII de Migne.

Beniamin eiusdem ; principium : *spiritualis diiudicat omnia ;* finis : *ibi lutum hic philosophus* (P. L. CLXXVII, 469) 1).

Misterium eclesie ; principium : *oportet ut sacramentorum Christi ;* finis : *in quo vivit et regnat per cuncta secula Amen* 2).

Exposicio litteralis visionis Ezechiel ; principium : *multis divine scripture ;* finis : *complenda necessaria adieccio* (P. L. CXCVI, 527-600) 3).

Super cantica ; principium : *in principio librorum tria requiruntur ;* finis : *utriusque operis gracias agamus. Amen.* (P. L. CLXXII, 347-496) 4).

Bestiarum eius (?)... ; principium : *leo fortissimus bestiarum ;* finis : *ut (?) ad passionem proveniant* 5).

136r Libri Alquini et Alani...

J. DE GHELLINCK, S. J.

Louvain.

XIV.

A LINSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE.

---

1. UN NOUVEL AGRÉGÉ A L'ECOLE SAINT-THOMAS. — Le 4 mars dernier, M. FRANCIS AVELING, docteur en philosophie de l'Institut de Louvain, professeur de psychologie analytique à l'Université de Londres, a été reçu agrégé à l'Ecole St-Thomas.

1) Hauréau (Bulletin du Comité, etc., 1852, p. 186, no 2) veut voir ici un ouvrage de Richard de Saint-Victor ; l'*incipit* montre qu'il s'agit en réalité du premier chapitre du livre I des *Miscellanea.*

2) C'est l'*incipit* d'un sermon conservé entre autres dans le ms. de la Bibliothèque Nationale, nouv. acquis. lat. 736 (fol. 30) et dans les mss. lat. 2904 (fol. 184, incomplet) et 17400 (fol. 122) ; cfr. les *Initia* d'Hauréau, t. VIII (Bibl. Nation., nouv. acquis. lat. 2399 ; l'*explicit* porte : *Cui permanet in secula seculorum.*

3) C'est une œuvre de Richard de Saint-Victor, moins le dernier chapitre ; le catalogue donne l'*explicit* du chap. 20.

4) C'est une œuvre mise sous le nom d'Honoré d'Autun ; l'*explicit* dans l'imprimé porte *referamus* et non *agamus.*

5) Les *incipit* et *explicit* ne correspondent nullement aux quatre livres d'un ouvrage analogue imprimé parmi les œuvres de Hugues (P. L. CLXXVII-15) ; la photographie, presque illisible ici par suite d'un pli ou d'un défaut dans le parchemin présente trois mots après *Bestiarum* qu'il nous a été impossible de déchiffrer. L'*incipit* est celui d'un bestiaire qui se rencontre fréquemment dans les manuscrits, sans nom d'auteur. Citons : Bibl. Nation. lat. 3630 (fol. 75-96) et 11207 (fol. 1) ; Bibl. Mazarine, 742 (fol. 172-248) ; Douai, 711 ; Oxford, S. John College, 178 (fol. 157-220). Un sermon de Jean de la Rochelle, signalé dans les *Initia* d'Hauréau (Bibl. Nation. nouv. acquis. lat. 2398), a le même *incipit,* mais un autre *explicit* : Bibl. Nation. lat. 13583 (fol. 174), 15939 (fol. 199), 15940 (fol. 140), 16477 (fol. 202), etc. ; comme le fait remarquer A. Molinier (*Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Mazarine,* Paris, 1885, t. I, p. 351), la substance de ce bestiaire forme les livres II et III du *De bestiis* parmi les œuvres faussement attribuées à Hugues (P. L. CLXXVII, 56 et suiv.).

L'agrégation comprend deux épreuves : la publication d'une dissertation inaugurale et une soutenance publique de thèses. La dissertation de M. Aveling a pour titre : *On the consciousness of the universal and the individual. A contribution to the phenomenology of the thought process* (Londres, Macmillan, 1912 ; 255 pp.). Les rapporteurs ont fait le plus bel éloge de ce travail spécial, où l'auteur expose le résultat d'enquêtes psycho-physiologiques entreprises au laboratoire psychologique de l'Université de Londres (University College). Ses recherches expérimentales ont porté principalement sur deux points : l'analyse phénoménologique des processus psychiques qui donnent leur signification aux termes du langage, et l'influence de la valeur logique des mots sur la constitution de ces processus. L'auteur a abordé l'étude de ces problèmes au moyen d'une nouvelle méthode basée sur l'emploi de mots créés artificiellement et sur l'utilisation de ces termes comme sujets de propositions universelles ou particulières. Les résultats obtenus constituent une contribution importante à la solution des questions envisagées et ils témoignent de la haute valeur technique de la méthode de M. Aveling.

La soutenance de thèses présidée par Mgr Deploige, président de l'Institut, était honorée de la présence de Mgr Ladeuze, recteur de l'Université. Y assista : S. E. le Cardinal Bourne, archevêque de Westminster, venu à Louvain pour applaudir aux succès d'un prêtre de son diocèse, ce qui donna à la solennité académique un éclat inusité.

La discussion roula sur des questions de psycho-physiologie, de psychologie, de critériologie, de morale soulevées par MM. Michotte, Vance, Mgr Sentroul, R. P. Gillet, M. Janssens, et que M. Aveling traita avec beaucoup d'aisance. Sur la proposition du Conseil, Mgr le Recteur conféra à M. Aveling le grade d'agrégé à l'Ecole St-Thomas, avec la plus grande distinction.

2. Doctorat « honoris causa ». — Le Conseil de l'Institut de Philosophie a demandé à Mgr le Recteur de conférer le titre de docteur *honoris causa* à M. Martin Grabmann, professeur à l'Université de Vienne.

La Revue Néo-Scolastique de Philosophie, qui s'honore de compter M. Grabmann parmi ses collaborateurs, le prie d'agréer ses vives félicitations et ses sympathies. Par ses études d'histoire de la philosophie scolastique et surtout par son grand et récent ouvrage : *Geschichte der scolastischen Methode*, M. Grabmann a bien mérité de tous ceux qui s'intéressent à la renaissance actuelle des doctrines scolastiques.

COMPTES RENDUS.

Mgr Farges, *La Philosophie de M. Bergson.* Un vol. in-8° de 440 pp. — Paris, 5, rue Bayard.

Si la clarté est la marque de France, *made in France*, on peut dire que la philosophie de M. Bergson est bien la moins française qui fut jamais. Rien de plus obscur, de plus impénétrable, de plus illisible n'est sorti des brumes de la Germanie. Le livre vous tombe dix fois des mains ; n'était la nécessité professionnelle, on jetterait ces méchants volumes. C'est de l'inintelligible à haute pression et systématiquement préparé. Que dire d'un auteur qui, se disposant à publier une doctrine insolite, inouïe, à rebours du sens commun, néglige à dessein les précautions les plus élémentaires, qui lui donneraient quelque chance d'être compris, dédaigne de prévenir son lecteur de la méthode qu'il compte suivre, détourne les mots les plus ordinaires de l'acception reçue et dissimule la sophistique de sa pensée sous les fleurs de la métaphore ? Tout penseur digne de ce nom veille à prendre son essor à partir de quelque point inconcussible, qu'il s'empresse de déclarer dès le début ; il prend soin de préciser le sens où il entend les mots chaque fois qu'il déroge à l'usage ; bref, il vit dans un continuel souci de vous éclairer sur sa pensée intime et de ne pas s'exprimer en rébus. Rien de pareil chez M. Bergson. Il part *ex abrupto* pour un voyage de fantaisie, dont le plan et le point d'arrivée demeurent son profond secret. Il vous laisse impitoyablement vous débattre dans une ambiance déconcertante, où l'esprit ne reconnaît plus rien à quoi se raccrocher. Ce n'est que peu à peu, à mesure que le chemin parcouru permet un regard en arrière, que l'on commence à se rendre compte de l'orientation suivie. Vous n'apprenez de quoi il s'agit que lorsque le tour est joué.

Mgr Farges nous a délivré d'un long ennui. Dans ce nouvel ouvrage, d'une limpidité et d'une tenue toute française, il nous donne la clé des énigmes bergsoniennes. Après s'être en quelques pages alertes ouvert *au lecteur* sur son but et ses intentions, il

expose, dans une *introduction générale*, la situation de la nouvelle doctrine. « La réputation de M. Bergson est faite, nous dit-il, et plus que faite, mais, en revanche, sa doctrine est comme toute chose en voie de se faire et de devenir. » Le bergsonisme est né d'une réaction contre l'apriorisme kantien : on veut dépasser Kant en se plaçant d'emblée dans l'absolu. Mgr Farges résume le système en quelques traits synthétiques. La pensée maîtresse est le principe d'Héraclite : L'être n'est pas, tout n'est que devenir pur, le temps est l'étoffe de tout. Par suite, la métaphysique n'a plus à parler de la substance, il ne lui reste que des modes d'être sans être ; la Logique perd l'appui du principe d'identité, car si l'être n'est pas, il ne saurait être identique à lui-même ; le contradictoire est le fond même de la nature, puisque le devenir pur consiste à être à la fois soi-même et autre que soi-même. Quant à la certitude, qui est une fixation dans la vérité, elle devient évidemment impossible, puisque tout est fluent, dans la pensée comme dans l'objet : les concepts immuables, les principes nécessaires sont les éléments figés, stérilisés d'où la vie s'est retirée, des cristallisations, des scories que l'évolution créatrice a déposées sur la rive et dont le penseur doit commencer par déblayer sa route.

Pour remplacer la vieille raison ainsi mise au rancart, M. Bergson préconise une faculté nouvelle, qu'il appelle *intuition*, mais dont il laisse au lecteur le soin de découvrir en lui-même la présence et la nature. Elle semble être un appel à quelque sympathie universelle, qui gît au fond des éléments du grand tout, une sorte d'auscultation du subconscient et de la frange ineffable qui forme les contours des choses. Tout cela ressemble fort au procédé de l'occultisme et des médiums.

Pour jouir de cette intuition supralogique, l'esprit doit se faire violence ; il faut, par une « torsion » sur lui-même, qu'il s'arrache à la cangue dialectique et prenne contact avec l' « élan vital » *sub specie durationis*. En somme, un accès de fureur volontariste, quoi ? Cela nous fait songer à quelqu'un qui se cambrerait le torse jusqu'aux talons pour regarder un paysage la tête en bas.

Comment s'étonner, dès lors, que le bergsonisme soit l'inintelligible pur ? Les volontarismes antérieurs mettaient certes l'instinct, la tendance comme fond premier des choses, mais ils respectaient du moins la logique et, dès lors, restaient intelligibles. En volontorisant, de force même, l'intelligence, M. Bergson a renoncé à se faire comprendre. Telle est donc la sagesse nouvelle. Nous avions déjà une psychologie sans âme, nous avons désormais une philosophie sans intelligence.

Voilà la conclusion qui se dégage de l'introduction magistrale de Mgr Farges. L'ouvrage n'est que le patient et lumineux exposé de ces principes ahurissants et de leurs conséquences subversives.

Se conformant à la maxime : telle métaphysique, telle épistémologie, ainsi qu'à la voie suivie par M. Bergson, Mgr Farges commence par interpréter et critiquer, en cinq chapitres successifs, les vues bergsoniennes sur le Temps, la Liberté humaine, l'Union de l'âme et du corps, le Devenir pur et l'Evolution des mondes. Il aborde ensuite la théorie de la connaissance sensible, de la connaissance intellectuelle et de l'Intuition. Il termine par des pronostics sur la future morale, encore en gestation dans les limbes de la nouvelle école.

La plume, pourtant si savante et si féconde, de Mgr Farges n'a rien produit de plus parfait, ni de plus décisif. Exposition objective et impartiale, interprétation patiente et minutieuse d'une langue affreusement défigurée; critique interne et externe, positive et négative, toujours sereine et contenue, où l'âme de vérité n'est jamais oubliée : tout le travail est d'un maître. Pour faire le jour dans la nébuleuse bergsonienne et remettre l'ordre dans ce chaos, Mgr Farges est amené à rappeler en passant les principes essentiels de la philosophie *perennis*, à les condenser en un puissant faisceau de lumière, qu'il promène sans pitié dans tous les coins et recoins de la ténébreuse doctrine. L'impression d'évidence, de clarté, de victoire est si intense qu'on voudrait applaudir. *Scrutabitur in lucernis.* C'est la revanche du bon sens sur la fantaisie.

Tous ceux qui liront cet ouvrage seront largement payés de leur peine. Tous sauront gré à l'auteur du labeur ingrat qu'il s'est imposé. Tous admireront sa sagacité à débusquer le sophisme, sa vigueur de dialectique, son art consommé à rétablir les notions saccagées par les nouveaux barbares. Nul n'excelle comme lui à exhumer les trésors de la pensée antique, à remettre en valeur ces notions qui semblaient périmées, à les purifier de leur rouille d'archaïsme, à les monnayer en clair et beau langage, et à les faire résonner en espèces de bon aloi au trébuchet de la science contemporaine.

L. Du Roussaux.

Horten (Dr M., Privatdozent für orientalische Sprachen an der Universität Bonn), *Die speculative und positive Theologie des Islam nach Razi* († 1209) *und ihre Kritik durch Tusi* († 1273), nach Originalquellen übersetzt und erläutert. Mit einem Anhang : *Ver-*

zeichnis philosophischer Termini im Arabischen. Un vol. in-8° de VI-384 pp. — Leipzig, O. Harrassowitz, 1912.

En dépit de son titre, ce volume est de ceux qui intéressent directement la philosophie et l'histoire de la philosophie. Parmi les Musulmans, philosophie et théologie sont choses étroitement liées, la seconde ayant, de bonne heure, pris à cœur de se rattacher à la première, de s'adapter à ses exigences, de se couvrir de son autorité.

A l'origine, les préoccupations intellectuelles du monde islamique furent presque exclusivement critiques et exégétiques; elles avaient pour objet le Coran et sa doctrine. Mais dès que, sous l'influence des califes abbassides, les doctrines grecques purent se répandre, nous voyons surgir une pléiade de penseurs, qui, du Xe au XIIe siècle, jettent un vif éclat. Ce sont les *aristotéliciens* arabes, les « *philosophes* » par excellence, suivant la terminologie indigène. Pour ne rappeler que quelques-uns des noms les plus marquants, citons, en Orient, Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenne, et, en Occident, Averroès. Ne se souciant guère, au fond, de religion, ils devaient cependant, défendre certaines de leurs thèses (l'éternité de la matière, par exemple, la négation ou la restriction de la providence divine, etc.) contre le reproche d'irréligion ou d'impiété ; et pour cela, ils recouraient souvent à une interprétation allégorique du Coran. Un peu plus tard, ils imaginèrent la fameuse distinction de la vérité philosophique et de la vérité théologique, indépendantes l'une de l'autre. Cependant, à côté d'eux et pour leur résister, l'ancienne école des hommes du *kalâm* ou *parole* révélée, des *mutakallimûn*, s'était développée parallèlement. A la fin du XIIe siècle, par suite même de la réaction nécessaire contre les péripatéticiens, qu'elle traitait volontiers d'hérétiques, elle avait atteint à peu près son plein épanouissement. Or, elle aussi se piquait de philosophie ; elle aussi suivait fréquemment, sans l'avouer toujours, Aristote, accommodé aux tendances néo-platoniciennes. A cette époque, Razi (de son nom complet, *Fakhr Ed-Dîn Mohammed Ben Omar Er-Razi*, qu'il ne faut pas confondre avec un autre *Razi*, célèbre médecin et alchimiste du commencement du Xe siècle,) nous apparaît comme son principal représentant. L'importance historique de Razi, théologien et philosophe, tient, en dehors de sa valeur personnelle, à cette double circonstance, qu'il est, en quelque sorte, le terme, l'aboutissement d'une longue évolution antérieure, et qu'il a servi de maître, d'*imam* ou guide attitré, d'auteur classique à de nombreuses générations subséquentes. Lui-même a résumé ses ensei-

gnements dans son *Muhassal (Abrégé)*, dont le texte original a été édité au Caire, en 1905.

Pour mettre cette œuvre arabe à la portée de la généralité des chercheurs, personne n'était mieux qualifié *a priori* que M. le Dr Horten. Le savant arabisant de Bonn a fait une étude spéciale de la période à laquelle elle appartient. Nous lui devions déjà, sans parler d'autres publications connexes, plusieurs volumes, appréciés et dignes de l'être, qui en exposent la physionomie générale. Je nomme seulement *Les Problèmes philosophiques de la théologie spéculative de l'islam* et *Les Systèmes philosophiques de la théologie spéculative de l'islam*. De plus, il a fait paraître, il y a trois ans, sous le titre de *Vues philosophiques de Razi et Tusi*, une solide monographie sur la première partie du *Muhassal*. Le présent volume n'est donc, à tout prendre, qu'une continuation. Il faut, savoir, en effet, que Razi, comme la plupart des *Mutakallimûn*, ramène toutes ses spéculations à trois groupes : le premier concerne les êtres contingents et variables, l'univers matériel, et il embrasse beaucoup de considérations ressortissant à l'ontologie, à la psychologie et à la physique ; des deux autres, qui prennent plus spécialement le nom de *théologie*, l'un n'est cependant qu'une *théologie naturelle* et scrute, à la lumière de la raison, l'existence de Dieu, son essence, ses attributs, ses rapports avec le monde et avec l'homme en particulier, tandis que le second, essentiellement appuyé sur les révélations coraniques, s'appelle, pour ce motif, *la science du prophétisme*. C'est aux deux dernières sections que ces pages sont consacrées.

M. Horten y fait preuve de la même compétence et de la même conscience philologiques et philosophiques que ses précédents travaux avaient révélées. On comprendra d'ailleurs que, dans la troisième section, qui est théologique avant tout, il ait, pour éviter d'inutiles longueurs, échangé son rôle de traducteur contre celui d'abréviateur et d'analyste. Mais n'avait-il pas déjà parfois pris cette liberté dans la deuxième section, sans nous en prévenir chaque fois ? Divers indices, à défaut du texte original, me paraissent autoriser ce soupçon. Il serait pourtant de quelque intérêt pour le lecteur de savoir de façon précise quand il se trouve en présence d'une traduction fidèle et quand il ne dispose que d'une adaptation ou d'un résumé. Les remarques critiques de Tusi, le commentateur de Razi, sont généralement ajoutées sous forme de notes marginales et en petits caractères ; par-ci par-là, cependant, elles ont été insérées dans le corps de la page. La raison de cette différence ne saute pas aux yeux, et je ne puis, quant à moi,

la deviner. Il n'est pas impossible, du reste, que certains regrettent de voir les raisonnements de Razi sans cesse interrompus par les explications, si précieuses et si opportunes soient-elles, du traducteur, explications qui doivent elles-mêmes se compléter par des « éclaircissements », renvoyés à la fin de la traduction. A plus d'un point de vue, il eût été sans doute avantageux de reléguer et de grouper tous les éléments critiques et exégétiques à côté et en marge du texte principal.

Mais le récent volume de M. Horten se recommande encore à l'attention comme renfermant autre chose que la traduction et l'interprétation d'une œuvre particulière. En deux « *appendices* », d'une étendue et d'une richesse de fond considérables, il offre aux arabisants de nouvelles et très remarquables facilités pour l'intelligence de toutes les productions philosophiques. Le premier de ces *appendices* est une *Table des termes philosophiques en arabe.* L'auteur y a condensé le fruit de lectures poursuivies avec méthode et sagacité durant des années. Le second est intitulé : *Les termes philosophiques des lexiques spéciaux arabes.* Ici, reprenant et poussant plus loin une idée que j'avais émise dans la préface à mon édition du texte des *Théorèmes et Avertissements* d'Ibn Sina, M. Horten ne s'est pas contenté de la traduire en fait, par la rédaction d'un index alphabétique des vocables et expressions techniques expliqués dans les *Théorèmes*, mais il a adjoint à ce noyau ce que fournissent de meilleur les recueils similaires d'Al-Djordjani, d'Al-Arabi, de Kaschi, de Gaznawi, etc. Il a ainsi formé un second répertoire, qui vient s'ajouter au premier pour conduire plus sûrement au même but. On se rendra compte de l'utilité de l'un et de l'autre, si l'on considère que tous les dictionnaires arabes existants sont, pour la partie philosophique, d'une insuffisance, d'une indigence notoire, douloureusement ressentie par quiconque entreprend de défricher un coin de ce domaine. M. Horten, tout en nous présentant, dans ses deux listes réunies, de trois à quatre mille mots ou locutions philosophiques, se défend d'avoir songé à épuiser le sujet. Il reconnaît, d'ailleurs, avec infiniment de raison, qu'un vocabulaire de ce genre, pour être parfait, devrait être établi historiquement. Je m'étonne qu'une pensée si juste ne lui ait pas été un stimulant efficace à fondre son second appendice avec le premier. Cette opération, relativement aisée pour lui, aurait eu un double avantage : d'abord, elle aurait simplifié le travail de consultation ; puis, sans réaliser encore le vocabulaire historique et idéal que l'on peut rêver, elle aurait donné un résultat s'en approchant, ce me semble, d'un tantinet, puisque, surtout dans la seconde partie, il n'est ni

un article, ni une acception, qui ne se présentent accompagnés de l'indication de leur source et qui ne soient par là même plus ou moins classés chronologiquement.

Travailleur infatigable, fureteur persévérant et perspicace, M. Horten agrandit chaque jour la somme de ses connaissances. Il a les mains pleines de richesses documentaires, et telle est sa générosité, qu'il ne manque pas une occasion de faire part de ses trésors. Aussi bien, dans ce volume, ses « Appendices », comme déjà ses traductions et ses analyses, sont suivis d' « Eclaircissements » complémentaires. A la dernière page de ceux-ci, je rencontre... dirai-je, *une phrase ?...* non, un *mot*, un simple mot, que je me permets de trouver étrange. Je passe sur « l'obéissance cadavérique *(Kadavergehorsam)* des Jésuites », proposée comme exemple d'un certain degré de passivité mystique ; mais un peu plus loin, je lis que Gazâli définit la liberté : « *sihhat alfil wattark* (pouvoir de faire et d'omettre), exactement comme les Jésuites : *Facultas agendi vel non agendi positis omnibus ad agendum* ». Cette comparaison me laisse rêveur. Involontairement, j'en viens à me demander depuis quand les Jésuites constituent comme tels une école ou une secte philosophique ; depuis quand surtout la notion dont il s'agit est particulière aux Jésuites. Soyons francs : cette manière de dire n'a rien de bien scientifique. Je me souviens d'avoir lu un article du Code civil russe, où, pour des motifs qu'on devine et qui sont complètement étrangers à la science, la dénomination de Jésuites est expliquée de façon à englober tous les religieux et tous les prêtres catholiques. M. Horten voudrait-il rendre plus élastique encore la signification de ce nom, au point de l'appliquer à des légions de penseurs et de scolastiques de tout habit et de toute condition, même à ceux qui ont précédé de plusieurs siècles la naissance de la Compagnie de Jésus ? Je pose la question, sachant bien que la réponse du savant auteur serait et ne peut être que négative. Je conclus donc sans hésiter que je ne veux voir là qu'une distraction involontaire, une regrettable impropriété de langage. Si j'ai relevé ce détail, c'est qu'il m'a paru plus choquant dans un livre d'un caractère aussi sérieux et aussi solidement scientifique que la *Theologie des Islam*.

J. Forget.

Marius Latour, *Premiers principes d'une théorie générale sur les émotions*. Un vol. petit in-8° de 300 pp. — Paris, Alcan, 1912.

Le but de l'étude de M. Latour est, comme il l'écrit dans l'avant-

propos de son livre, « de déterminer la cause profonde de nos émotions, en tant qu'elles peuvent être considérées comme associées à une représentation mentale et provoquées par elle ». Les émotions sont des manifestations spontanées de notre sensibilité, « c'est-à-dire qu'elles apparaissent, qu'elles coexistent avec la représentation mentale, en dehors du contrôle de la réflexion ». Les principales d'entre elles sont la peur, la crainte, le dépit, l'admiration, le respect, l'approbation, la tendresse, le rire, l'indignation, la réprobation, le dégoût, l'amour et l'excitation génésique. Etudier toutes ces émotions est un travail déjà considérable ; en fait, cependant, le nombre des états affectifs examinés dans ce livre est encore beaucoup plus grand, et il est réellement impossible de les indiquer tous. Il est vrai que l'auteur veut, par un regard d'ensemble sur les diverses émotions, s'efforcer d'obtenir une représentation de leurs caractères généraux.

Au point de vue de la méthode d'étudier cet objet, M. Latour pense, à l'encontre de la plupart des psychologues, qu'il est possible d'arriver à former par l'introspection une espèce de géométrie des émotions, ces phénomènes cependant si vite fanés, sous le regard intérieur.

Il veut traiter les émotions d'un point de vue exclusivement empirique, bien qu'en réalité son empirisme soit loin d'être pur, et qu'une tendance pragmatiste bien nette se manifeste dès le début de son travail. Celui-ci est divisé en cinq chapitres. Le premier traite de la volonté et de ses attributs ; l'auteur y définit en fonction de la volonté un ensemble de choses diverses, à savoir les différentes activités de la conscience, la matière, la vie et plusieurs notions touchant l'agir humain. Le chapitre second étudie l'instinct de conservation et d'accroissement, étiquette sous laquelle sont rangés différents états affectifs, tels la vengeance, la reconnaissance, la miséricorde, voire même le sentiment de la nécessité de la récompense du bien et de la punition du mal.

Ce que l'auteur appelle instinct d'affranchissement, autre titre de classification comprenant de multiples phénomènes émotifs, entre autres le sentiment de la liberté, fait l'objet du troisième chapitre. Un examen rapide de la vérité morale et sociale, définie en fonction de la volonté, une étude sur l'art et sur le comique forment la matière du chapitre quatrième.

Enfin, le chapitre cinquième est consacré à la détermination, assez imprécise d'ailleurs, des causes de l'origine des émotions. Le livre se termine par un appendice, qui est la reproduction d'un article publié dans cette Revue, par l'auteur, en 1897.

Comme on le disait en débutant, toute l'étude de M. Latour est inspirée par les idées de la philosophie pragmatiste sur les questions touchant les émotions. L'auteur paraît avoir, en un point du moins, répondu à son intention de faire la géométrie des émotions. On sait que l'application des mathématiques à l'expérience physique réclame que l'on simplifie, dans une mesure notable, le contenu phénoménal. Les vues de l'auteur sur les émotions ne se justifient, à notre avis, que grâce à des simplifications du même genre, et à l'exclusion *a priori* des points de vue rationnels et métaphysiques, qui, fondés ou non, — la chose n'est pas en question pour le moment, — n'influencent pas moins en fait plusieurs des états émotifs étudiés par lui.

J. Lemaire.

Prof. Dr. Reinhold Geijer, *Die Situation auf dem psychologischen Arbeitsfeld*, 89 pp. — Berlin, Leonhard Simion, 1912. Mk. 2,50.

L'auteur veut donner une vue d'ensemble des principales écoles psychologiques. Celles-ci diffèrent, dit-il, ou bien par le point de départ, ou bien par la position des problèmes, ou bien par les méthodes de recherche. Déjà dans leur définition de la psychologie, les écoles trahissent les différences fondamentales qui les séparent. Les rapports entre l'âme et le corps, en d'autres mots, entre la psychologie et la physiologie sont considérés par l'auteur comme l'objet d'un chapitre important de toute psychologie. Aussi il passe en revue les diverses théories qui ont trait à cette question.

En examinant les rapports des phénomènes psychologiques entre eux, il distingue l'associationnisme et l'évolutionnisme ; l'intellectualisme et le volontarisme ; l'indéterminisme et le déterminisme. Quant aux désignations de psychologie empirique et de psychologie spéculative, l'auteur admet une distinction, mais nullement une séparation. Le reste de l'ouvrage est une simple nomenclature des diverses espèces de psychologie : la psychologie générale et les psychologies spéciales, ainsi que des méthodes générales de recherche.

Dr. Fr. Fransen.

J. V. De Groot, *Eenige beschouwingen over « Lapsing intelligence »*, 29 pp. — Amsterdam, Johannes Müller, 1912.

Des actes intelligents, conscients, volontaires, suffisamment répétés, deviennent automatiques, inconscients, involontaires dans l'individu et dans la race. Voilà le théorème de « Lapsing intelli-

gence ». On a, dit l'auteur, exagéré la valeur de ce théorème, et cela par suite de l'extension donnée dans certaines écoles au concept de mémoire. L'auteur limite L. i. à l'homme et à l'animal, individuels; il exclut L. i. pour les plantes et pour la race. En plus, L. i. mène d'après lui non pas à l'inconscience totale, mais à la disparition de l'effort. Le côté pratique de L. i. s'appelle : expérience et habitude, et partant aussi : vertu. L'habitude s'accomplit dans le sensitif et, vu l'unité du composé humain, la vertu présente donc aussi L. i. bien qu'à un degré moins accentué que les fonctions purement sensitives ou externes. Quant à l'évolution par hérédité de l'habitude vers l'instinct, l'auteur est sceptique ; aucun argument sérieux ne plaide pour cette extension de L. i. L'importance de L. i réside dans le fait qu'il nous permet d'épargner beaucoup d'efforts et d'arriver à une vie intellectuelle et morale supérieure.

Dr. Fr. Fransen.

C. Radelet, *Etudes philosophiques de théodicée.* Un vol. in-8° de 310 pp. — Namur, Aug. Godenne, 1912.

Ces *Etudes* se rattachent à trois grands chefs, elles portent sur un triple objet : *notre connaissance de Dieu, son existence, son essence.* Questions intéressantes et graves en soi, importantes en tout temps et dans tous les milieux, mais que les troublantes théories du doute ou les audaces de la négation imposent, comme chacun sait, d'une façon plus pressante à l'attention de nos contemporains.

Sur ces divers points, l'auteur ne prétend pas nous apporter du neuf, il ne vise à aucune originalité doctrinale. Il ne veut, nous dit-il, que marcher fidèlement à la suite de saint Thomas et de ses disciples actuels les plus illustres. Aussi bien ses pages sont-elles remplies de citations, d'ailleurs bien choisies, empruntées aux meilleurs représentants anciens et modernes de la scolastique. En s'appropriant leurs thèses, en reproduisant leurs arguments, il s'est proposé de les mettre à la portée de tous les esprits capables de réflexion philosophique, et aussi de résoudre les objections qu'on y a opposées.

Quand il s'agit de théories à combattre, d'erreurs à réfuter, son attention se porte, naturellement, en ordre principal sur les plus récentes et les plus vivaces ; et si, par exemple, il n'omet de nous parler ni de l'innéisme, ni du traditionalisme, ni des rêveries de l'ontologisme, il a compris qu'il est plus urgent aujourd'hui d'insister sur l'agnosticisme, pour en analyser les différents avatars,

pour en signaler les côtés faibles, pour en dissiper les décevants mirages.

On ne s'étonnera donc pas que les preuves de l'existence de Dieu tiennent dans le volume de M. l'abbé Radelet une place prépondérante. Il en considère attentivement et il en met bien en lumière tous les éléments essentiels. Aucune difficulté sérieuse n'est laissée sans réponse. Surtout les difficultés de nature ou d'apparence scientifique ont été relevées en grand nombre et examinées avec le soin qu'elles comportent.

Comme, pour le fond, l'auteur ne se pique point de nouveauté, de même la forme n'accuse, de sa part, nulle préoccupation d'éloquence ou de grandiloquence, nulle recherche d'une vaine élégance. Solidité, simplicité et clarté, voilà, me semble-t-il, les qualités, les conditions d'un travail scientifique, prisées par lui ; et il a réussi à produire une œuvre où nous les trouvons réalisées dans une large mesure.

Telle qu'elle est, cette œuvre pourra être fort utile et à ceux qui savent et à ceux qui veulent s'instruire : aux premiers, comme moyen de *repasser*, de se remémorer facilement ; aux autres, en leur permettant de s'initier à des problèmes, souvent abstraits, voire ardus, mais disséqués ici avec assez d'art et d'habileté, exposés assez en détail, hachés assez menu, pour que la solution apparaisse intelligible et convaincante à tous ceux qui ont des yeux pour voir et des oreilles pour entendre.

J. Forget.

Guido de Ruggiero, *La filosofia contemporanea*. Un vol. in-8° de 480 pp. — Bari, Laterza, 1912.

L'œuvre de M. de Ruggiero est intéressante, bien conduite, suffisamment documentée ; nous lui reprocherons seulement d'avoir parfois été trop bref dans l'exposition des théories : il y a tel passage qui ne peut être bien compris que de ceux qui connaissent à l'avance les idées dont il est question. Mais ce reproche s'adresse moins à l'auteur qu'à l'entreprise qui est, en effet, énorme et embrasse toute l'histoire de la spéculation philosophique depuis plus d'un siècle. Il était certainement difficile de faire tenir en un volume d'à peine cinq cents pages une aussi vaste matière ; mais nous aurions certainement pardonné à M. de Ruggiero de nous offrir un ouvrage de six cents pages.

L'auteur marque à l'origine de la philosophie contemporaine une décadence de l'idéalisme sous l'influence alors grandissante du

naturalisme impersonnel et antihistorique ; il montre ensuite comment ce naturalisme lui-même cède à présent la place à un mouvement de nouveau idéaliste, dans lequel viennent se grouper les aspirations nettement personnelles, sociales, religieuses, morales, pratiques de l'heure présente.

L'auteur, disciple du professeur hégélien C. Gentile, s'inspire de la conception nationaliste de la philosophie si chère à Hegel. La philosophie contemporaine, dit-il, est essentiellement une philosophie *nationale ;* elle est le produit de la manière propre à chaque peuple de penser la réalité et la tradition et elle représente dans la pleine originalité de son développement la conscience de cette force d'individuation que possède la pensée historique. La philosophie des Allemands, des Anglais, des Français, des Italiens se rattache étroitement au passé de ces différents peuples, elles en sont la continuation et c'est là ce qui donne à chacun sa force et son originalité ; chacune de ces philosophies vit pour elle-même, elle se développe à côté des autres d'une manière simplement parallèle et les emprunts réciproques que les différentes formes nationales de pensée pourraient se faire sont bien moins importants qu'on serait tenté de le croire. L'idéalisme de Ravaisson et de Lachelier, point de départ de toute la spéculation française, est resté bien longtemps inconnu en dehors des limites de ce pays et, une fois connu, n'a exercé aucune influence ; Stirling et Green sont ignorés en Allemagne et en France ; la philosophie italienne est lettre morte au delà de la Péninsule. Cette nationalité des philosophies doit s'entendre d'ailleurs non de l'individualité purement naturelle et physique des différentes races, mais de l'originalité historique de la pensée en ses divers développements. Ces vues valent ce que vaut l'hégélianisme.

F. Palhoriès.

Etienne Gilson, agrégé de philosophie, docteur ès lettres, *Index Scolastico-Cartésien*. Un vol. in-8° de la « Collection Historique des grands Philosophes ». — Paris, Félix Alcan ; Prix : 7,50 fr.

En 1766, un disciple éclectique de Leibniz, L. Dutens, publia un curieux livre sous le titre : « *Recherches sur l'origine des découvertes attribuées aux modernes*, où l'on démontre que nos plus célèbres philosophes ont puisé la plupart de leurs connaissances dans les ouvrages des anciens » (Paris, 2 vol.). Si on dépouille cette thèse de ce qu'elle a de paradoxal, il reste vrai que les philosophes du XVIIe siècle ont subi, à des degrés divers, l'influence de la scolastique.

Dans un mémoire souvent cité, *Spinoza und die Scholastik* (Philos. Aufsätze E. Zeller gewidmet), Freudenthal montra, dès 1887, qu'on a profondément erré en considérant la philosophie de Descartes comme une construction nouvelle de toutes pièces, ne dépendant en rien du passé et notamment de la scolastique. Il fit voir qu'en psychologie, en morale, en métaphysique et en théodicée la doctrine cartésienne est remplie d'éléments empruntés à la scolastique. Von Hertling (*Descartes Beziehungen z. Scholastik,* dans Sitzungsberichte d. philos. philol. und histor. Klasse d. Munch. Akad. der Wissenschaften, 1899) et d'autres ont repris ce sujet, qui n'a pas encore été traité à fond jusqu'ici.

M. Gilson vient d'apporter à ce travail de filiation une contribution précieuse. L'auteur s'est proposé de relever aussi complètement que possible toutes les traces que la scolastique a laissées dans les œuvres de Descartes, de classer ces textes par ordre de matières, en donnant toutes les références à la grande édition Adam-Tannery, de joindre enfin à ces références des textes scolastiques.

Ceux-ci sont puisés dans les manuels scolastiques que Descartes a connus au collège de La Flèche, où pour la théologie on prenait pour base saint Thomas. « En ce qui concerne la philosophie proprement dite, nous avions à consulter, outre saint Thomas qui là encore était le maître à peu près incontesté, Suarez. Nous avons rappelé ailleurs que Descartes en a connu quelque chose, et à coup sûr il en a été influencé indirectement. Les *Metaphysicae disputationes* étaient pour la métaphysique le « livre du maître » des professeurs de Descartes ; c'est pourquoi nous avons cru nécessaire d'y recourir. Une source plus importante est cependant sans conteste l'ensemble des commentaires ou manuels alors utilisés dans l'enseignement. Descartes en cite un certain nombre qu'il dit avoir connus à La Flèche (III, 185, 11-18) : ce sont les *Commentarii collegii conimbricensis*, et les commentaires de Toletus et Ruvio. A ces ouvrages composés par des Pères de la Compagnie il convient de joindre le petit manuel du Feuillant E. de Saint-Paul que Descartes a connu et qui résume fidèlement, et surtout avec une concision rare pour l'époque, l'enseignement de l'Ecole » (p. III et IV).

A ces sources indiquées par Descartes lui-même, M. Gilson joint le lexique de Chauvin, postérieur il est vrai à Descartes, mais dont l'auteur expose parallèlement les éléments scolastiques et cartésiens. Le but de M. Gilson n'est pas de faire une étude de l'influence de la Scolastique sur Descartes, mais de rassembler les marques qui permettront de mesurer exactement cette influence. A ce point de vue l'index qu'il a dressé en groupant, sous des chefs d'idées

alphabétiquement dressés, les textes scolastiques connus de Descartes constitue un excellent outil de travail.

M. De Wulf.

P. Coffey, Ph. D. (Louvain), Professor of Logic and Metaphysics, Maynooth college, Ireland, *The Science of Logic, an inquiry into the principles of accurate thought and scientific Method.* 2 vol. de 445 + 359 pp. — London, Longmans, 1912.

Cet ouvrage, que nous avons annoncé dans une précédente livraison de cette Revue (1912, p. 431), est un des meilleurs qui ont été publiés, en ces dernières années, sur la Logique. Après une introduction, qui établit les lois générales de la pensée, la nature et l'objet de la logique, ses rapports avec les autres sciences philosophiques, ses sources et son histoire, cinq parties traitent successivement des concepts et des termes (I), des jugements et des propositions (II), des raisonnements et des syllogismes (III), de la méthode ou de l'application des processus logiques à l'acquisition du vrai (IV), de la science et de la certitude (V). Ce qui caractérise cet ouvrage et le rendra précieux à maîtres et élèves, c'est la clarté de l'exposition et l'abondance des exemples que produit l'auteur pour établir les doctrines aristotéliciennes, auxquelles il souscrit. On sait que la logique aristotélicienne a été, principalement en Angleterre, l'objet de nombreuses discussions. M. Coffey en fait bénéficier l'aristotélisme, en ce sens que, d'une part, il utilise plus d'une doctrine de logiciens anglais contemporains, et que, d'autre part, il rencontre les objections qu'on a dirigées contre la vieille et inébranlable dialectique d'Aristote. Parmi les auteurs dont on trouvera chez M. Coffey un copieux examen, citons Hamilton, Stuart Mill, et parmi les contemporains, Joseph, Welton, Keynes, Wenn. Le second volume, consacré tout entier à la méthodologie et à la théorie de la science, contient une remarquable étude sur l'induction et ses fondements. L'auteur passe en revue les théories de Newton, Whewell, J. S. Mill, Jevons, et montre la nécessité de rattacher l'uniformité des lois de la nature à des principes rationnels. Un des chapitres les mieux conduits est consacré à la démonstration scientifique. Des tables bien dressées et des questionnaires terminent chaque volume. Redisons en terminant ce que nous écrivions précédemment au sujet de cet ouvrage : « M. Coffey a fait une œuvre personnelle et utile en montrant que la néo-scolastique est à même d'élargir les cadres de la logique traditionnelle ».

M. De Wulf.

CHRONIQUE.

A la séance publique de l'Académie des Sciences et des Lettres de Belgique (7 mai 1913), S. Em. le Cardinal Mercier, président de l'Académie pour 1913, a prononcé un discours philosophique que nous reproduirons en tête de la livraison d'août. L'orateur a pris pour sujet : « Vers l'unité ».

Institut catholique de Toulouse. — Nous avons annoncé, en son temps, la réorganisation de l'enseignement philosophique à l'Institut catholique de Toulouse. La nouvelle Faculté de Philosophie est définitivement constituée de la manière suivante : M. Baylac, doyen, enseignera la Critériologie et l'Histoire de la philosophie ; M. Michelet, la Psychologie ; M. Cazes, la Logique et la Métaphysique ; M. Senderens, la Philosophie des Sciences.

Sociétés, Congrès, Revues. — On a constitué à Milan une *Societa per gli studi filosofici e psicologici*, dont la Rivista di Filosofia Neo-Scolastica devient l'organe sous la présidence du Dr L. Necchi et la vice-présidence du Prof. G. Tredici. Le Dr A. Gemelli participe à la présidence en qualité de directeur de la Revue.

Un Congrès d'esthétique et de sciences artistiques se tiendra à Berlin du 7 au 9 octobre 1913.

Une Revue des Sciences psychologiques paraîtra sous la direction de MM. Tastevin et Couchoud où on se proposera pour but « d'unir intimement la psychologie et la psychiatrie ».

Une autre publication annuelle, que doit diriger E. Husserl, est annoncée sous le titre de Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Fragen. On y apprendra à connaître la nature de la méthode phénoménologique et des recherches qu'elle impose.

Puis encore, M. P. Herre, professeur à l'Université de Leipzig, et Dr Otto Buck entreprennent de faire paraître une publication hebdomadaire, Die Geisteswissenschaften, qui, d'après le

programme, donnera des études d'ensemble sur les sciences rationnelles, — articles originaux, revues générales, analyses d'ouvrages. On veut entreprendre pour ce groupe de sciences, ce que des revues comme Nature en Angleterre, Science en Amérique, Die Naturwissenschaften en Allemagne réalisent pour les sciences naturelles. On y trouvera des renseignements de toute nature sur « la philosophie, la psychologie, les mathématiques, le droit, la politique, la sociologie, l'étude des civilisations, la pédagogie, la science des religions, l'histoire, la linguistique, la littérature, l'art, la science militaire, la géographie et l'ethnologie ». Pareille revue, si elle réalisait son programme, serait une mine de documentation.

On annonce la fondation de la Revue Saint Thomas d'Aquin destinée à répandre la doctrine thomiste dans le public cultivé. En même temps la Revue thomiste s'adjoint un supplément, ayant sa pagination spéciale, et composé de textes et documents sur saint Thomas, sa vie, sa doctrine et son école.

— Les conférences de M. Boutroux à Rome ont obtenu un grand succès. L'orateur avait choisi pour sujet : *Laïcité et scientisme*, *Science et scientisme*, *Religion et vie*. Les applaudissements avec lesquels on a accueilli ces appels à une vie morale supérieure, témoignent du besoin de spiritualisme et de religion qui travaille les esprits.

Réimpression, Traduction. — Le troisième essai de Ch. Renouvier vient de paraître en réimpression : *Les principes de la nature* (Paris, A. Colin. Prix : 8 fr.). Après avoir étudié les limites du savoir (premier essai) et conclu à la croyance morale (deuxième essai), M. Renouvier cherche les bases de la morale et de l'histoire et à cet effet étudie la nature ou le théâtre de l'activité humaine. Dès les premières pages de ce troisième essai, il indique très exactement dans quelles limites et sous quelles réserves il entreprend la critique des éléments les plus généraux d'une philosophie de la nature. « Je commence par traiter, dit-il, du fond et des modes premiers et universels de l'existence physique en suivant la méthode exposée dans les essais précédents. A la suite de ce que la raison à peu près pure me dicte sur ce sujet, j'aborde les conjectures que l'état actuel de la science permet ou rend même probables, touchant l'essence et l'origine accessible des êtres, de différents ordres. Je passe aux hypothèses cosmogoniques et au problème des espèces. Je rends compte des théories les plus répandues, tant de celles qui prennent un point de départ physique que de celles qu'inspire la notion de la moralité. Je m'arrête enfin en amenant l'homme sur la scène, c'est-à-dire au seuil même de l'histoire ».

— Le Dr E. Rolfes, auteur de nombreuses études d'histoire de philosophie, publie une traduction en allemand de la *Politique d'Aristote (Aristoteles Politik*, neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen. Leipzig, F. Meiner, 1912). Le traducteur serre de près le texte grec de Bekker ; il s'est servi à de nombreux endroits de la traduction de Susemihl et des paraphrases des scolastiques (Albert le Grand, Silvester Maurus). L'antique version de Guillaume de Moerbeke lui a fourni divers éléments. Dans une introduction le traducteur expose sommairement le plan de l'œuvre et l'ordre des divers livres. Des notes critiques et des tables suivent la version.

— Vient de paraître un troisième fascicule de *Hegel Archiv* (cf. la livraison de février 1913, p. 126) par G. Dammköhler : Schellings Briefwechsel mit Niethammer (Meiner, Leipzig, 1913).

— Un manifeste de professeurs allemands relatif a l'enseignement de la psychologie expérimentale. — Nous traduisons de l'allemand, d'après le texte publié dans plusieurs grandes revues, un manifeste relatif à l'enseignement de la Psychologie expérimentale.

« Les soussignés, professeurs de philosophie aux Universités d'Allemagne, d'Autriche et de Suisse se voient obligés de protester contre l'occupation des chaires de philosophie par des représentants de la psychologie expérimentale.

Grâce au développement pris par cette science — développement dont il faut hautement se réjouir — le champ des investigations de la psychologie expérimentale s'est élargi dans de telles proportions qu'elle est reconnue depuis longtemps comme une discipline autonome dont la pratique absorbe toute l'activité d'un savant. Malgré cela, on ne crée pas de chaires affectées en propre à cette science, mais à diverses reprises on a confié les chaires de philosophie à des hommes dont le travail est consacré en majeure partie ou exclusivement aux recherches expérimentales de la vie de l'âme. Pareil fait se justifiait quand on se reporte aux débuts de cette science, et autrefois il n'était pas nécessaire d'éviter que les deux sciences fussent traitées par un seul savant. Mais étant donné le développement progressif de la psychologie expérimentale, cette situation crée toute espèce d'inconvénients. Avant tout la philosophie, à laquelle la jeunesse universitaire s'adonne avec un zèle croissant, subit des dommages sensibles du fait qu'elle est frustrée de chaires consacrées à son seul enseignement. Ce fait est d'autant plus dangereux, que le domaine du travail philosophique s'étend sans cesse, et qu'à une époque où les préoccupations s'orientent vers la philosophie, on n'est pas autorisé à priver les étudiants de l'occasion de se familiariser, près de leurs professeurs attitrés, avec les questions générales que suscitent l'étude du monde et de la conception de la vie.

Voilà pourquoi les soussignés croient de leur devoir d'attirer l'attention des facultés de philosophie et des administrations de l'enseignement sur les inconvénients qui résultent de cette situation et pour l'étude de la philosophie et pour celle de la psychologie. Dans l'intérêt commun des deux sciences, on doit veiller attentivement à ce que la philosophie conserve sa situation dans la vie des Universités. Pour ce motif la psychologie expérimentale ne devrait être enseignée à l'avenir que dans des chaires qui lui seraient destinées en propre, et partout, où les anciennes chaires philosophiques sont occupées par des représentants de la psychologie expérimentale, il importe de prendre des mesures pour la création de nouvelles chaires philosophiques. »

Ce manifeste, dont l'importance et la signification n'échapperont à personne, est signé par cent sept professeurs appartenant à toutes les Universités de langue allemande. La plupart des signataires sont des hommes en vue ; citons : Prof. v. Aster (München) ; Prof. Barth (Leipzig) ; Prof. Bauch (Jena) ; Dr Bergmann (Leipzig) ; Prof. Deussen (Kiel) ; Dr Eleutheropulos (Zurich) ; Prof. Erhardt (Rostock) ; Prof. Eucken (Jena) ; Prof. Falckenberg (Erlangen) ; Dr A. Fischer (München) ; Prof. Geyser (Münster) ; Dr Gomperz (Wien) ; Dr Guttmann (Breslau) ; Prof. Hensel (Erlangen) ; Prof. Husserl (Göttingen) ; Prof. Jerusalem (Wien) ; Prof. Jodl (Wien) ; Prof. Joël (Basel) ; Dr Kuntze (Berlin) ; Prof. Lasson (Berlin) ; Prof. G. F. Lipps (Zürich) ; Prof. Medicus (Zürich) ; Dr Mehlis (Freiburg i. B.) ; Prof. Menzer (Halle) ; Prof. Messer (Giessen) ; Dr Meyer (München) ; Prof. Natorp (Marburg) ; Dr Nelson (Göttingen) ; Prof. Rehmke (Greifswald) ; Dr Reininger (Wien) ; Prof. Riehl (Berlin) ; Prof. H. Schneider (Leipzig) ; Prof. Simmel (Berlin) ; Prof. Tönnies (Kiel) ; Prof. Uphues (Halle) ; Prof. Vaihinger (Halle) ; Dr Verweyen (Bonn) ; Prof. Wentscher (Bonn) ; Prof. Willmann (Prag) ; Prof. Windelband (Heidelberg).

Nécrologie. — M. Gabriel Compayré, auteur d'une traduction de la *Logique* de Bain et de nombreux ouvrages de pédagogie.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

José Ingenieros. — Principios de Psicologia Biologica. Madrid, Daniel Jorro, 1912. Prix : 6 pesetas.

Englebert Krebs, Dr Theol. u. Philos. — Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis. Beiträge z. Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Clemens Baeumker. Bd. XI, 3-4, 1912. Münster i. W., Aschendorff.

Ch. Renouvier. — Essais de critique générale. Troisième essai. Les principes de la nature. Paris, Armand Colin, 1912. Prix : 8 fr.

M. Horten. — Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift : Die Widerlegung des Gazali. Aus dem Arabischen Originale übersetzt und erlaütert von M. Horten. Bonn, A. Marcus u. E. Webers Verlag, 1913. Preis : 12 M

Le chanoine E. Pannier. — Le nouveau psautier du Bréviaire Romain. Traduction sur les originaux des Psaumes et des Cantiques avec les principales variantes des Septante, de la Vulgate et de la version de saint Jérôme. Lille, René Giard ; Paris, P. Lethielleux, 1913. Prix : 4 fr.

Sac. Camillo Balzano. — La vita scientifica. Napoli, Stabilimento Tipografico M. D'Auria, 1912.

Al. Appelmans. — La protection des animaux. Conférence faite à la Société centrale d'Agriculture de Belgique. Lierre, Jos. Van In et Cie, S. d. Prix : 1 fr.

E. Gilson. — La liberté chez Descartes et la Théologie. Paris, Félix Alcan, 1913. Prix : 7,50 fr.

PIERRE CHARLES. — La métaphysique du kantisme. Extrait de la Revue de Philosophie. Paris, Marcel Rivière, 1913.

ETIENNE GILSON. — Index scolastico-cartésien. Un vol. in-8° de la *Collection historique des Grands Philosophes*. Paris, Félix Alcan, 1913. Prix : 7,50 fr.

Dr ALOYS MÜLLER. — Wahrheit und Wirklichkeit. Untersuchungen zum realistischen Wahrheitsproblem. Bonn, A. Marcus u. E. Webers Verlag, 1913. Preis : 2 Mark.

MAURICE BLONDEL. — Explications et simples Remarques sur les « Observations » du P. de Tonquédec. Paris, Bloud et Cie, 1913.

EMERICUS DAVID. — De obiecto formali actus salutaris disquisitio dogmatica. Bonn, P. Hanstein's Verlag, 1913.

JOSEPH DE TONQUÉDEC. — Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel. Paris, Gabriel Beauchesne, 1913. Prix . 3,50 fr.

AGOSTINO GEMELLI. — Psicologia e Biologia. Note critiche sui loro rapporti. 3a edizione riveduta ed aumentata. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1913. Prix : L. 1,50.

AGOSTINO GEMELLI. — L'origine subcosciente dei fatti mistici, 3a edizione. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1913. Prix : L. 0,75.

AGOSTINO GEMELLI, O. M. — Quaestiones Theologiae medico-pastorales. T. II. De scrupulis. Editio prima quam ex italico in latinum sermonem vertit Dott. Caesar Badii. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1913. Prix : L. 5.

Religion, Christentum, Kirche, hrsg. von Prof. Dr G. ESSER und Prof. Dr J. MAUSBACH, II. u. III. Bd. Kempten, Jos. Kösel, 1913. Preis : 4 M. chaque volume.

Dr AGOSTINO GEMELLI. — Nuovi metodi ed orizzonti della psicologia sperimentale. Esposizione e critica dei risultati nello studio del pensiero e della volontà mediante l'introspezione provocata. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1912.

LOTHAR KUGLER. — Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham. Ein Beitrag zur Geschichte mittelalterlicher Noëtik. Breslau, H. Fleischmann, 1913.

Dr Theol. EUG. ROLFES. — Aristoteles Politik. Neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen. Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1912. Preis : 4,40 M.

SCHELLINGS Briefwechsel mit Niethammer vor seiner Berufung nach Jena hrsg. von Dr GEORG DAMHKÖHLER. *Hegel-Archiv hrsg. von Georg Lasson*. Bd. II, H. 1. Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1913. Preis : M. 4.

Dr AGOSTINO GEMELLI. — Bestie che pensano e fanno di Conti. Una questione di metodo a proposito dei cavalli « pensanti » di Elberfeld. Monza, Tipografia Editrice Artigianelli, 1913.

R. P. J. V. DE GROOT, Ord. Praed. — Oud en Nieuw in de Biologie. Overgedrukt uit De Katholiek, April 1913. Utrecht, We J. R. Van Rossum, 1913.

VARKONYI HILDEBRAND. — A tudat fogalmaról (Filozofiatörténeti es ismerettani tanulmany). Györ, Oesszetartas nyomda, 1912.

JOSEPH DEDIEU. — Montesquieu. Un vol. in-8° de la Collection *Les Grands Philosophes*. Paris, Félix Alcan, 1913. Prix : 7,50 fr.

Dr DOMENICO LANNA, — La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1913. Prix : L. 300.

VOLKMANN. — Bewegungslehre, Heft 14/18. Charlottenburg 4., Friedrich Huth's Verlag, S. d.

TH. MAINAGE, des Frères Prêcheurs. — Introduction à la Psychologie des Convertis. Paris, J. Gabalda, 1913. Prix : 1,50 fr.

JEAN-HENRI PROBST. — Caractère et origine des idées du Bienheureux Raymond Lulle (Ramon Lull). Toulouse, Edouard Privat, 1912.

Comte J. CATTA. — Essai de Philosophie fondamentale. Rouen, chez l'auteur 16, rue des Carmélites, 1913. Prix : 1,25 fr.

PIERRE ROUSSELOT. — Les Yeux de la Foi, suivi d'une note historique sur le concept de foi scientifique. Extrait des *Recherches de science religieuse*, nos 3 et 5, 1910 ; n° 1, 1913. Paris, Bureaux des « Recherches de science religieuse, 50, rue de Babylone.

G. PALHORIÈS. — *Saint Bonaventure*. La pensée chrétienne, Textes et Etudes, Paris, Bloud, 1913.

XV.

VERS L'UNITÉ. *)

SIRE,

La présence du Roi à cette réunion traduit, par une manifestation nouvelle de sa bienveillance, son titre de haut protecteur de l'Académie en une réalité vivante.

Notre Compagnie en est vivement reconnaissante à Votre Majesté.

Les actes du Roi déroulent fidèlement son programme.

Qui de nous n'entend retentir encore à ses oreilles et dans son cœur la noble parole que prononçait Sa Majesté Albert, Roi des Belges, le jour où il prenait possession de son trône : « Seules, les forces intellectuelles et morales d'une nation fécondent sa prospérité » ?

Je n'avais pas, Mesdames et Messieurs, cherché un exergue à cette causerie philosophique, mais la circonstance heureuse dont je suis le premier à bénéficier me l'apporte à souhait.

Je voudrais, en une page d'histoire, illustrer cette idée générale, que la philosophie, si elle veut prétendre à l'équilibre, doit, en mettant en œuvre toutes les ressources dont elle dispose, soumettre à la raison réfléchissante l'ordre

*) Discours prononcé à la séance publique de l'Académie royale, en présence de Sa Majesté Albert, Roi des Belges, par S. E. le Cardinal Mercier, président de l'Académie, directeur de la classe des Lettres et des Sciences morales et politiques.

moral aussi bien que l'ordre spéculatif, à l'effet d'unir en une synthèse intégrale tout le contenu de la conscience humaine.

Lorsqu'au lendemain de la Révolution et des guerres de l'Empire, la nation française se ressaisit, les maîtres qui, les premiers, assumèrent la tâche ardue de renouer la chaîne de l'enseignement philosophique, — Royer-Collard, Maine de Biran, Victor Cousin, Théodore Jouffroy, — sentant peser lourdement sur eux leur responsabilité dans l'œuvre de reconstruction sociale à laquelle ils avaient l'ambition de collaborer, jugeaient que, à la Sorbonne aussi bien qu'à leur foyer ou dans l'intimité de leur conscience, ils avaient l'obligation d'être eux-mêmes ; aussi, à travers les problèmes les plus abstrus de l'idéologie, la jeunesse voyait transparaître chez eux, en des élans qu'ils s'interdisaient d'étouffer, leur personnalité morale et religieuse.

Or, raconte Taine, cinq ou six jeunes gens qui, vers 1850, étudiaient l'un la botanique, un second la chimie et la médecine, les autres les mathématiques ou l'histoire, se réunissaient fréquemment, le soir, au Quartier Latin et s'amusaient à raisonner. Le volume, *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France*, est sorti de leurs causeries.

L'impatience de ce petit cénacle de critiques de vingt ans s'accommodait mal de la gravité, d'ailleurs souvent guindée, des maîtres du jour. Taine leur eût voulu plus de désinvolture. « En ce qui me concerne, dit-il, je fais deux parts de moi-même : l'homme ordinaire, qui boit, qui mange, qui fait ses affaires, qui évite d'être nuisible et qui tâche d'être utile. Je laisse cet homme à la porte. Qu'il ait des opinions, une conduite, un chapeau et des gants comme le public : cela regarde le public. L'autre homme, à qui je permets l'accès de la philosophie, ne sait pas que ce public existe. Qu'on puisse tirer de la vérité des effets utiles, il ne l'a jamais soupçonné. A vrai dire, ce n'est pas

un homme ; c'est un instrument doué de la faculté de voir, d'analyser et de raisonner. S'il a quelque passion, c'est le désir d'opérer beaucoup, avec précision, et sur des objets inconnus. Quand j'entre dans la philosophie, je suis cet homme. Vous croyez qu'il souhaite autoriser le sens commun et prouver le monde extérieur ? Point du tout. Que le genre humain se trompe ou non, que la matière soit une chose réelle ou une apparence illusoire, il n'y met point de différence. — « Mais vous êtes marié, lui dit Reid. — » Moi, point du tout. Bon pour l'animal extérieur que j'ai » mis à la porte. — Mais, lui dit M. Royer-Collard, vous » allez rendre les Français révolutionnaires. — Je n'en » sais rien. Est-ce qu'il y a des Français ? » Là-dessus, il continue notant, décomposant, comparant, tirant les conséquences pendues au bout de ses syllogismes, curieux de savoir ce que du fond du puits il ramène à la lumière, mais indifférent sur la prise, uniquement attentif à ne pas casser la chaîne et à remonter le seau bien plein. Il ôtera peut-être quelque chose à la certitude, peut-être beaucoup, peut-être tout, peut-être rien. Peu lui importe ; il n'ôtera rien à la vérité ! » [1])

Ce séparatisme, qu'affichait Taine, est l'expression pittoresque de l'état d'esprit créé par celui que l'on a appelé le père de la philosophie moderne, Descartes.

Le grand effort de l'auteur des *Méditations* et du *Discours de la méthode* est une tentative d'isolement intellectuel.

Descartes a la passion de tout reconstruire. Il se dégagera donc, par la pensée, de toutes les conclusions acquises par ses devanciers. Il mettra à part sa foi religieuse et les enseignements de la morale. Il se formera une morale « par provision » [2]), ainsi qu'il s'exprime, unique-

[1]) H. Taine, *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France*, pp. 36 et 37.
[2]) Descartes, *Discours de la méthode*, troisième partie.

ment pour ne point heurter les usages reçus. Il veut ne rien devoir qu'à son effort intellectuel personnel. Il est aux antipodes de cet autre géomètre, Pascal, qui écrira : « L'humanité entière est comme un seul homme qui se continue à travers la chaîne des siècles ».

Pour Descartes, faire de la philosophie, c'est juger, c'est connaître, rien de plus, rien de moins. « Je ne puis donc mettre assez de soin, écrit-il, à écarter de ma créance tout ce que j'ai jamais cru être véritable ; je ne saurais trop accorder à ma défiance, puisqu'il n'est pas maintenant question d'agir, mais seulement de méditer et de connaître » [1]).

Le philosophe sait que les passions, les vertus et les vices, les faits moraux, en un mot, ne peuvent être ignorés, et ils ne le sont point. Mais ils n'ont de signification à ses yeux qu'à titre d'événements conscients. Ce sont des « pensées », et Descartes les appelle effectivement de ce nom. S'ils trouvent une place dans le champ de la philosophie, c'est qu'ils sont susceptibles d'analyse. Une vérité fondamentale suffit, une seule : Je pense, moi, être conscient, moi seul ; je pense, donc je suis. Et l'œuvre entière du philosophe consistera à bâtir « sur ce roc inébranlable », ainsi que s'exprime Descartes, toutes les propositions que la raison raisonnante parviendra à rattacher à elle.

Lorsque le solitaire méditatif de La Haye, « tout le jour enfermé seul dans un poêle » [2]), rencontre des choses bonnes ou mauvaises, c'est en observateur désintéressé qu'il les regarde. Elles sont pour lui objets de considération spéculative : insoucieux de l'aveu du poète, « *video meliora proboque, deteriora sequor* », et de la déclaration de si noble franchise de ce héros que fut saint Paul : « Ma vie morale m'est une énigme : le bien que je voudrais faire, je ne le fais pas ; mais le mal que mon cœur réprouve, je le

[1]) Descartes, *Méditations, Méd. 1e. Discours de la méthode*, quatrième partie.
[2]) *Discours de la méthode*, deuxième partie.

fais », « *quod enim operor, non intelligo : non enim quod volo bonum, hoc ago : sed quod odi malum, illud facio* » [1]), il n'hésite pas à écrire ce propos d'une hardiesse menteuse : « Il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse, pour faire aussitôt son mieux, c'est-à-dire pour acquérir toutes les vertus » [2]).

Ce n'est pas ainsi que la sagesse antique comprenait son rôle.

Sans doute, la contemplation du vrai réclame un regard serein, et il est mal situé pour bien voir, celui que l'émotion agite. Tant que dure l'examen d'un problème, c'est la réalité seule, avec ses conséquences logiques qu'il faut voir, elle seule qu'il faut regarder, sans se préoccuper de la prise, ainsi que s'exprime Taine, « curieux de savoir ce que du fond du puits l'on ramènera à la lumière, uniquement attentif à ne pas casser la chaîne et à remonter le seau bien plein ».

Mais lorsque le seau se décharge et que la prise se mêle à l'avoir que nous possédions, faut-il, se peut-il, qu'elle nous laisse indifférents ?

Serait-il vrai que, pour être impartial, « objectif », il fallût n'avoir ni amour ni haine ?

Où est-elle cette constitution cérébrale, sans cœur, sans famille, sans patriotisme, sans foi, ni espérance, ni charité ?

Cet être artificiel n'existe point.

Il est légittime, autant qu'inévitable, que l'homme réfléchi confronte ses opinions ou ses convictions avec les conséquences morales ou sociales auxquelles elles lui apparaisssent logiquement enchaînées.

Certes, le vrai n'est pas le bien, le vrai et le bien, à leur tour, se distinguent du beau, mais nous pressentons que, dans un ordre de choses bien établi, le vrai, le bien et le beau ; la science, la morale et l'art ne peuvent être en irréductible conflit.

[1]) Ad Rom. VII, 15.
[2]) *Discours de la méthode*, troisième partie.

Aussi, observe William James [1]), les logiciens contemporains discernent deux sortes de jugements, les uns d'*existence* ou de *constatation*, les autres de *valeur*, ou Werturteil, selon l'expression allemande.

Ces deux ordres de propositions naissent de préoccupations diverses. Il est naturel que l'intelligence les forme séparément d'abord, mais il ne l'est pas moins qu'elle les rapproche, ensuite, pour voir si elles sont ou ne sont point combinables.

Ainsi l'entendait Platon dans cette merveilleuse page du *Banquet*, où, après avoir fait recommander à Socrate, par Diotime, de chercher l'ordre et la beauté qui en est le reflet, dans des expériences particulières, dans la considération des choses sensibles, d'abord ; dans la contemplation des âmes, de leurs bonnes actions, dans les institutions et les lois, ensuite ; dans les sciences, enfin, le philosophe formule ces conclusions élevées : « Oui, Socrate, celui qui, après avoir parcouru, selon l'ordre, tous les degrés du beau, sera ainsi parvenu au terme de son initiation, apercevra soudain une beauté substantielle admirable, celle qui était l'objectif de tous ses efforts antérieurs ; beauté éternelle, incréée et impérissable ; exempte d'accroissement et de diminution ; beauté qui n'est point belle d'un point de vue, laide de l'autre ; belle en un temps et non en un autre ; belle sous un rapport, laide sous un autre ; belle ici, laide ailleurs ; belle pour ceux-ci, laide pour ceux-là : beauté que l'on ne peut imaginer sensiblement sous forme de visage, de mains ou de membres corporels ; qui n'est pas davantage un discours ou une science ; qui ne réside pas en autre chose qu'elle-même, soit dans un être vivant, soit dans une réalité quelconque, terrestre ou céleste, mais qui soi-même, en soi-même, pour soi-même, forme une nature unique toujours subsistante ; beauté dont participent d'une certaine façon toutes les choses qui sont belles,

[1]) *The varieties of religions experience*, p. 4.

sans que cependant leur naissance ou leur disparition la rendent ni plus riche ni plus pauvre, lui infligent aucune atteinte... O mon cher Socrate, si quelque chose donne du prix à la vie humaine, c'est la contemplation de la beauté absolue. Si jamais tu montes à cet idéal, que te sembleront, en sa présence, l'or et la parure, les grâces de l'enfance et les charmes de la jeunesse ?... Crois-tu qu'elle serait si misérable la vie qui te ferait tourner les regards de ce côté et jouir de la contemplation et du commerce d'un aussi noble objet ? Ne penses-tu pas, au contraire, que l'homme qui s'attache fixement à lui, produira non pas des simulacres de vertus, puisqu'il ne se laisse pas retenir par des simulacres, mais la véritable vertu, puisqu'il s'attache à la vérité ?... Si quelqu'un doit être immortel, c'est lui » [1]).

La tradition chrétienne — depuis les Pères de l'Église, qui s'inspirèrent surtout de la métaphysique platonicienne, jusqu'aux Docteurs du moyen âge, qui suivirent pour la plupart le sillage d'Aristote — fut unanime à se former, en accord avec les requêtes de la conscience morale et religieuse, une conception compréhensive de la philosophie.

La Scolastique se reconnaît à ces trois traits qui s'harmonisent dans l'unité plénière de sa physionomie : l'utilisation des sens et de la raison, sous la réserve de la subordination des premiers à la seconde ; la soumission à un idéal unique, fait de vérité et de bonté, lumière et attrait ; l'union, sans absorption ni exclusion, de la nature et de la surnature, c'est-à-dire de la raison et de la foi, du libre arbitre et de la grâce, de la famille ou de la cité et de l'Église.

Sans doute, à partir du XIIe siècle, — les documents méthodologiques, mis au jour depuis dix ans, l'ont établi à l'évidence, — la philosophie et la théologie sont, pour tous les docteurs, deux disciplines nettement distinctes ; sans doute, à chacune ils reconnaissent ses moyens d'enquête

[1]) *Le Banquet*, éd. Didot. XXIX.

et ses procédés autonomes de démonstration, mais nul, avant le divorce cartésien, ne se fût figuré que les exigences de la philosophie lui fissent un devoir ou même lui accordassent la liberté de se désintéresser de la moindre parcelle du trésor de la conscience humaine.

Aucune école, avant Descartes, n'avait érigé le séparatisme en système. Et, après Descartes encore, à plusieurs reprises, notamment chez Spinoza et, plus tard, chez quelques panthéistes de souche kantienne, l'on put croire que la loi de l'unité reprendrait son empire.

Spinoza, lui aussi, conçut son *Discours de la méthode*, tout imprégné de moralité et de religion. Il méditait pour pacifier son âme, il rêvait d'éternité. « L'expérience m'ayant appris, écrit-il dans sa *Réforme de l'entendement*, que tous les événements de la vie sont choses futiles..., j'ai pris enfin la résolution de rechercher s'il existe un bien véritable..., un bien qui donne à l'âme, quand elle le trouve et le possède, l'éternel et suprême bonheur » [1]).

L'expérience sensible et la dialectique de la raison ne lui suffisent pas ; au-dessus de l'une et de l'autre et indépendamment d'elles, il a aperçu l'être, cette entité abstraite, parvenue à son plus haut degré d'indétermination, potentialité d'autant plus réceptive de réalité qu'elle en a été davantage dépossédée, capacité d'autant plus remplissable qu'elle a été vidée plus à fond, et cet être, minimum d'actualité, le géomètre l'a, par une fondamentale et désormais irréparable méprise, confondu avec l'Etre, qui est la plénitude de l'être, la détermination suprême, le summum d'actualité. Oscillant ainsi d'un pôle à l'autre, il s'enchevêtre dans une enfilade de théorèmes sur l'actualisation de la substance qu'il identifie à l'Etre divin, et se trouve conduit, vers la fin de son *Ethique* à ces solennelles conclusions : « *L'amour de Dieu doit occuper l'âme plus que tout le*

[1]) *Œuvres de Spinoza*, trad. Saisset, 2, III, p. 297.

reste [1]). *Notre salut, notre béatitude, notre liberté consistent dans un amour constant et éternel pour Dieu, ou, si l'on veut, dans l'amour de Dieu pour nous* » [2]).

Mais la voix de Spinoza retentit dans le désert, tout comme, un siècle plus tard, résonnera dans le vide celle d'Auguste Comte, lorsque, parvenu au second versant de sa carrière, il essayera de subordonner l'esprit au cœur, la philosophie à un but social, à la religion de l'humanité.

Le courant cartésien fut plus fort que ces réactions éphémères.

Il a si puissamment envahi les esprits, que tous, sensualistes, positivistes, matérialistes, d'une part, idéalistes, panthéistes, de l'autre, encensent avec le même parti pris, la même idole, la spéculation pour elle-même, la pensée philosophique amorale et areligieuse.

A vrai dire, au fond, Spinoza lui-même ne sut point échapper à l'exclusivisme spéculatif. Son panthéisme est le développement logique d'une *Idée*, bien plus que la concentration d'une volonté sur un objet jugé digne d'amour et de culte.

Kant, sans doute, a embrassé dans sa critique les deux domaines de la pensée et de l'action, mais, au lieu de les rapprocher dans une conception intégrale unique, il n'a abouti qu'à creuser le fossé qui les séparait et à ériger en droit le dualisme que Descartes avait opéré en fait.

D'après lui, en effet, tandis que l'homme n'arrive aux conclusions métaphysiques qu'en les appuyant sur le sentiment personnel du devoir, la science garde le monopole de la certitude strictement dite, et, dès lors, la philosophie, digne de ce nom, ne peut être que théorique.

L'exclusivisme scientifique descendit dans l'opinion publique, qui en vint à ne plus respecter la distinction qui s'impose entre les sciences particulières avec leur pro-

[1]) *Ethique*, cinquième partie. Prop. 16.
[2]) *Ibid.*, Prop. 36. Schol.

gramme propre, leurs procédés distinctifs, leurs conclusions fermes, et « la Science » qui, sous une appellation collective, était supposée les condenser et les maximer toutes.

La recherche scientifique, dans le domaine de l'archéologie et de l'histoire aussi bien que dans celui des sciences de la nature, a besoin d'idées directrices qui sont les moteurs et les guides de l'effort. Les professionnels savent que ce sont des outils que l'expérience éprouvera, perfectionnera ou rejettera ; mais le public même instruit, que fascinaient les progrès merveilleux et incessants réalisés par les sciences positives, identifia à plaisir l'hypothèse scientifique avec la science elle-même ; l'hypothèse, utile dans un cercle restreint de phénomènes, avec une théorie ou vue générale de l'esprit, et il y eut une heure — est-elle passée pour tous ? — où la Science, hissée sur un trône par l'engouement général, était chargée de représenter et d'être tout à la fois la pensée, la morale, la religion.

*
* *

A l'heure où cet engouement stupide atteignait son apogée, résonna en France le coup de clairon de Brunetière : la faillite de la science.

Henri Poincaré, Duhem, Le Roy rappelèrent avec autorité certains théoriciens naïfs à une intelligence plus modeste et plus saine des principes et des inductions de la science. Pascal, non point le géomètre, mais le moraliste, le croyant, l'apologiste, fut remis en honneur.

Aux Etats-Unis et en Angleterre, en France, en Italie, les réactions pragmatistes ou volontaristes pullulèrent, et aujourd'hui, j'entends dans la philosophie de ces dernières décades, le débat semble nettement posé entre « l'intellectualisme » et « l'antiintellectualisme », celui-ci réagissant, à son tour, avec excès contre les excès de celui-là,

Le premier, issu de Descartes, en a gardé l'exclusivisme

et ne veut toujours voir dans le philosophe qu'un cerveau pensant.

Le second a ressaisi, même avec fougue, l'homme tout entier, avec ses sens, son intelligence, toutes ses facultés de connaître, sans doute, mais aussi avec ses émotions, ses aspirations, ses vouloirs ; avec sa foi religieuse, s'il est croyant ; avec toutes ses attaches, même familiales et sociales.

Aussi bien, n'est-ce pas l'homme concret, en chair et en os, c'est-à-dire le moi personnel, moral ou amoral, si vous le voulez, religieux ou areligieux, chrétien ou non chrétien, catholique ou non catholique, enfin, l'homme tout entier vivant, pensant, agissant, qui philosophe ?

Et dès lors, comment voulez-vous que sa pensée s'arrête, que son âme de chercheur soit en repos, tant que, dans la construction mentale qu'il aura élaborée, il ne se retrouvera pas lui-même ?

Il y a en nous, je le sais et ne l'oublie pas, deux pensées qui se superposent, l'une spontanée, l'autre réflexive. Mais la seconde a pour matière et pour objet le contenu de la première, et dès lors, ce n'est qu'en l'épuisant qu'elle s'apaisera.

Taine se gaussait de Royer-Collard qui, à l'école de Reid, avait appris à confronter ses conclusions doctrinales avec le sens commun.

Certes, le sens commun n'est pas le juge d'appel. Il se fait juger. Néanmoins, en première instance, il juge.

Quant à la réflexion, elle déroge à sa mission de contrôle, dans la mesure où elle rétrécit son champ de vision, qui est naturellement coextensif à celui de la vie spontanée.

La loi primordiale du théoricien de la philosophie est donc de donner pour thème à ses investigations, non pas la pensée et l'existence du moi pensant ; non pas davantage une partie plus ou moins large du réel que quelques sciences particulières exploitent, mais la totalité de l'être que notre activité directe est capable d'embrasser.

Et il importera de ne point déformer ces données premières.

Le philosophe les serrera d'aussi près qu'il le pourra ; et parce qu'elles forment, non un champ où se juxtaposent des parterres tirés au cordeau, mais un fleuve dans lequel toutes les sources de l'activité de l'âme confondent leurs eaux, le philosophe sera astreint à une double tâche :

Il décomposera le donné spontané parce que, fait pour abstraire et incapable de se soustraire à sa nature et aux lois qu'elle lui impose, il doit, bon gré mal gré, débuter par l'analyse.

Mais, lorsque celle-ci aura terminé son labeur, il recomposera.

Pas de philosophie sans synthèse.

Pas de philosophie achevée, sans synthèse intégrale.

L'unité n'est pas seulement, au point de vue esthétique, le sceau de la grandeur, l'indice révélateur de l'ordre, elle est la condition *sine qua non* de la stabilité, la loi essentielle de l'équilibre et de la durée.

Deux courants de pensée ramènent aujourd'hui la philosophie à une conception unitaire.

Un premier courant se dessine dans le pragmatisme de William James, dans l'humanisme de Schiller et dans leurs multiples dérivés. Je ne m'y attarderai pas, parce que j'y vois des méthodes plutôt que des systèmes.

Ces méthodes s'inspirent d'une préoccupation commune, la substitution d'une fin utilitaire à la connaissance objective de la vérité ; elles s'accordent dans leur opposition outrancière à l'exclusivisme spéculatif, marquent une orientation, mais n'ont pas produit une synthèse doctrinale qui se signale par des résultats appréciables et nouveaux.

La France, au contraire, possède à l'heure présente un groupe de penseurs d'une puissante originalité.

A M. Léon Ollé-Laprune, successeur de M. Vacherot à l'Ecole normale supérieure, échut la mission d'éveiller à la

réflexion philosophique Bergson, Le Roy, Wilbois, Maurice Blondel, qui, d'une manière souvent indépendante, reviennent aujourd'hui par des voies partiellement convergentes vers une conception plus organique, plus unifiée de la philosophie.

M. Ollé-Laprune marqua d'emblée le terme catholique d'une rénovation spirituelle vers l'unité.

« C'est une façon de penser et de philosopher très mesquine et très étroite, écrivait-il, que de réduire l'homme au sens, ou au sentiment, ou à la pure raison... C'est une mesquinerie et une étroitesse de supprimer la sphère religieuse et de traiter de l'homme et des choses humaines comme si le christianisme n'existait pas...

» Est-ce à dire qu'il faille tout mêler ? Non pas, car tout mêler c'est tout brouiller... Mais l'homme, l'homme qui pense, s'il a une façon de penser large et haute, cet homme relie et domine ces domaines divers, et dans chacun il demeure ce qu'il est, homme complet et, si c'est un chrétien, chrétien complet » [1]).

Aux excès du criticisme, Ollé-Laprune opposa le droit du philosophe aux affirmations initiales : « Pour penser virilement, disait-il, il n'est pas nécessaire d'avoir douté. Quand il s'agit de se rendre compte des choses, *le doute n'y fait rien*, dit excellemment Leibniz. Le doute détruit, dissout, ou du moins trouble la chose à voir. Que, pour surmonter le doute, on examine, soit. Mais que, pour examiner, il faille commencer par douter, c'est ce que je nie » [2]).

Au séparatisme arbitraire dont la loi pesait encore quasi universellement sur les esprits, il opposa l'obligation de ne pas aller à la recherche de la vérité avec une âme mutilée, et se donna pour tâche d'intégrer toutes les forces intérieures, toutes les richesses de la tradition, toutes les ressources de la vie religieuse dans une philosophie qui,

[1]) *Le prix de la vie.* Préface, pp. X-XI.
[2]) *Étude sur Jouffroy*, p. 208.

cependant, ne méconnaissait pas les prérogatives d'un intellectualisme docilement soumis à la réalité objective. « Penser est le labeur et l'office du philosophe, disait-il ; mais je ne dirai pas que ce philosophe est un penseur, si être penseur c'est accomplir à part une fonction spéciale, et se ranger comme dans une caste, et avoir une étiquette restrictive ou un domaine où l'on se cantonne. Le vrai philosophe pense, lui, avec son âme tout entière..., car il pense en homme et humainement. Il pense en s'appuyant sur le sol qui le porte, en demeurant en contact avec l'humanité dont il fait partie, avec les vivants, avec les morts... Il pense enfin, attaché à Dieu, principe, soutien, lumière, règle de toute pensée... Qui ne veut vivre d'une vie normale et totale ne peut philosopher comme il faut. Qu'on aille à la recherche de la vérité avec une âme mutilée, c'est ce que je ne puis comprendre... Si la philosophie est la théorie de la vie totale, elle n'est pas elle-même la vie totale, et dès lors il faut la constituer sous cette réserve dominante : on doit vivre et vivre normalement avant de philosopher normalement sur la vie, et avant de vivre légitimement de sa philosophie » [1]).

Celui qui faisait passer dans son jeune auditoire le souffle de ce noble langage était un éducateur, plus encore qu'un maître. Il fut l'initiateur qui suscite des élans, il ne fut pas chef d'école. Ses élèves emportèrent, de leur contact sympathique avec lui, une tendance synthétique commune, — c'est elle et elle seule qui nous attache dans cette étude historique, — mais l'empreinte dont il marqua leurs esprits ne fut ni assez profonde ni assez cohérente pour les déterminer à collaborer efficacement à une œuvre doctrinale collective.

M. Henri Bergson ne nous a pas dit expressément, jusqu'à cette heure, ce que « l'intuition » lui fait pressentir dans le

[1]) *Éloge du P. Gratry*, pp. 10-11. Cf. *Ollé-Laprune*, par M. Maurice Blondel, pp. 31-35.

double domaine moral et religieux. Il veut *sérier* les questions, et déclare ne pas prévoir encore ce que pourrait être son éthique ou sa théologie. Essayons d'esquisser l'œuvre du psychologue et du métaphysicien :

Le monde est ce qui évolue ; l'homme est le dernier terme actuel de son évolution.

L'évolution agissant dans des intentions utilitaires, la nature de l'intelligence doit se comprendre par son utilité, c'est-à-dire comme un moyen d'agir sur la matière. Au fait, l'intelligence n'est que cela : une faculté de décomposer, par des coupes instantanées, le flux de la conscience, de déposer dans le moule des concepts les fragments qu'elle a artificiellement immobilisés, à l'effet de les ranger l'un à la suite de l'autre dans le champ mort de l'espace. D'où la géométrie, le géométrisme, le mécanisme universel de l'ancienne philosophie.

Or, celle-ci est la dupe d'une méprise fondamentale. Car la réalité est mobilité.

Témoin ma conscience qui me dit qu' « exister », c'est couler, vivre, évoluer. Cette coulée, que William James appelle le courant de la conscience *(the stream of consciousness)*, ce temps, cette durée est quelque chose d'indivisiblement continu.

Témoin aussi la nature : même la matière « inerte », considérée comme un tout (l'Univers) est mobile ; la vie est la mobilité même, le soulèvement du poids de la matérialité.

C'est ce flux universel qu'il faudrait pouvoir saisir.

Qu'est-il ce flux universel et comment l'étreindre ?

Ce qu'il est ?

Un élan vital, sans finalité ; une action immanente qui se déroule imprévisiblement, alogiquement, amoralement. Le fleuve coule, il ne nous fait apercevoir ni sa source ni son embouchure. A-t-il une source ? Existe-t-il quelque part un océan où il se déverse ?

Réussirons-nous à saisir cet élan vital ?

Ne comptons pas y réussir par l'intelligence qui taille ses

concepts en unités discontinues et figées ; mais espérons mieux de « l'intuition » de « l'esprit » — celui-ci désignant la totalité de la puissance cognitive aux prises avec le réel — qui s'installe, tant qu'il le peut, dans le flux de la durée.

Aussi bien, le fait que l'Évolution a suivi deux voies divergentes pour aboutir ici à l'intelligence, là à l'instinct, nous donne le pressentiment qu'autour du noyau de l'intelligence il y a une frange d'instinct.

La poussée qui éveille l'intuition est la loi profonde de l'esprit.

L'effort analytique de la conscience distincte saisit naturellement les *choses*, mais celles-ci, dès qu'elles sont devevenues telles, appartiennent au passé ; pour pénétrer le réel, il faudrait que l'observateur intérieur se détachât du « tout fait », pour saisir au vol le « se faisant » ; il faudrait que « se retournant et se tordant sur elle-même, la faculté de *voir* ne fît plus qu'un avec l'acte de *vouloir*. Effort douloureux, que nous pouvons donner brusquement en violentant la nature, mais non pas soutenir au delà de quelques instants » [1]).

Que tous les penseurs fassent cet effort : à ce prix seulement, ils retiendront et s'assimileront quelque chose du flot de la vie.

La dialectique intellectuelle est ce qui assure l'accord de notre pensée avec elle-même. Mais par la dialectique, bien des accords différents sont possibles et il n'y a pourtant qu'une vérité. L'intuition, si elle pouvait se prolonger au delà de quelques instants, n'assurerait pas seulement l'accord du philosophe avec sa propre pensée, mais encore celui de tous les philosophes entre eux. Telle qu'elle existe, fuyante et incomplète, elle est, dans chaque système, ce qui vaut mieux que le système, et ce qui lui survit. L'objet de la philosophie serait atteint, si cette intuition pouvait se

[1]) *L'évolution créatrice*, p. 258.

soutenir, se généraliser, et surtout s'assurer des points de repère extérieurs pour ne pas s'égarer [1]).

Atteindrait-elle l'Absolu ? Oui, mais il importe de préciser. L'absolu, chez Bergson, n'est pas autre chose que le devenir universel, élan vital un et continu, qui suspend momentanément le poids de la matière, en retarde la chute dans la dissémination spatiale. « J'admets, écrit Bergson, qu'en présence de l'univers on parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, pourvu toutefois que l'on ne prenne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait : il est vie incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère ; elle est une action qui grossit en avançant, qui crée au fur et à mesure de son progrès : nous l'expérimentons en nous, dès que nous agissons librement [2]).

Nul, plus efficacement que Bergson, n'aura contribué à nous délivrer de l'idéalisme kantien et du positivisme mécaniste ; nul n'aura avec plus de succès secondé l'effort de reconstruction qui vise à réparer les ruines accumulées par les excès de l'esprit critique.

Mais à la reconstruction elle-même, l'auteur de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* et de *l'Évolution créatrice* aura-t-il positivement collaboré ?

Sa théorie de l'immanentisme est-elle autre chose qu'un poème ouvragé avec élégance sur une trame fictive ?

M. Bergson récuse l'interprétation intellectuelle des prétendues données immédiates de la conscience, parce qu'elles lui apparaissent dans l'espace, sous l'aspect de la matérialité : gagneront-elles en valeur, parce qu'il veut les voir sous l'aspect physiologique d'un élan vital ?

Quoi qu'il fasse, qu'il pense réflexivement ou spontané-

[1]) *L'évolution créatrice*, pp. 259-260.
[2]) P. 270.

ment, le philosophe ne peut dépouiller sa nature : il pensera humainement : or, penser humainement c'est, malgré qu'on en ait, abstraire des concepts, les composer ou les dissocier ; c'est faire cela, rien que cela.

Tantôt, emporté par l'élan de sa nature et livré à la plénitude harmonieuse de ses puissances cognitives, le sujet pensant jettera sur la totalité superficielle du réel une vision d'éclair à peine consciente ; tantôt, il arrêtera, avec une lenteur voulue, son attention sur chacun des éléments qui composent l'objet de sa pensée spontanée, à l'effet d'en pénétrer plus intensément les profondeurs et les replis : mais la première opération, que l'on appellera, si l'on veut, « intuition », aussi bien que la seconde, la réflexion, ne sont que deux modalités d'exercice d'une même activité. Elles sont donc inéluctablement soumises l'une et l'autre à la loi naturelle et, par conséquent, uniforme et constante, d'abstraction qui les régit.

Le « morcelage conceptuel », c'est-à-dire le caractère abstractif de l'objet perçu peut n'être pas ou n'être guère apparent dans « l'intuition », parce que, en effet, à raison de la célérité avec laquelle elle s'exerce et de la fréquence de ses expériences répétées, l'activité spontanée peut échapper et souvent échappe au regard distinct de la conscience ; le « morcelage » est, par contre, manifeste dans l'analyse réflexive, parce que celle-ci implique des actes de délibération et de choix : mais le plus ou moins de netteté dans la perceptibilité, de distinction dans la perception du phénomène n'en change pas la nature.

Certes, l'impossibilité où nous sommes de saisir tout le réel d'une seule étreinte accuse une infériorité relative de l'intelligence, mais l'opération abstractive apporte à la conscience des compensations : elle nous renseigne sur la provenance de nos concepts et nous reporte avec sécurité vers cette réalité objective à laquelle l'immanentisme nous laisse forcément étrangers ; elle nous permet d'envisager l'être en lui-même et pour lui-même, et prête à la raison

discursive le point d'appui nécessaire et suffisant pour affirmer l'existence d'une réalité transcendante, Acte pur, Principe et Fin de ce monde qui évolue.

M. Bergson a reconnu dans M. Edouard Le Roy un interprète fidèle de sa pensée, et M. Le Roy, de son côté, attribue à la philosophie de Bergson « une importance exceptionnelle, une infinie portée ». « On peut ne pas la comprendre, dit-il, mais l'avenir est là ; en dépit des méconnaissances, en dépit des incompréhensions, là est désormais le point de départ de toute philosophie spéculative » [1]).

Avec M. Poincaré et M. Duhem, M. Le Roy a fait le procès du scientisme en montrant, disons plutôt en forçant la part de l'artifice utilitaire que comprennent les notations et les conventions de la terminologie constitutive des sciences positives. Il a ainsi hâté la « phase organique » dans laquelle semble rentrer la pensée philosophique et sociale, mais il ne s'est pas défendu de transporter arbitrairement, à la façon de Tyrrell, son symbolisme au dogme catholique, tandis que, sur le terrain de la philosophie pure, il voudrait nous retenir dans un *fieri* amorphe, où la vérité ne s'affirme jamais par une conquête définitive. « La vérité absolue, écrit-il, ce n'est ni un système particulier, ni la somme de tous les systèmes, ce serait plutôt leur enveloppe, la courbe dont ils sont tangentes ; disons mieux : c'est leur mouvement, leur progrès, leur devenir, leur vie, leur évolution, leur convergence » [2]).

M. Joseph Wilbois et M. Maurice Blondel, à leur tour, partent de la critique de l'idéalisme et « du positivisme d'il y a vingt ans ».

MM. Bergson et William James ont montré ce qu'il y a de factice dans le sens commun ; Henri Poincaré, Duhem

[1]) Ed. Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, p. 208. Paris, Alcan, 1912.
[2]) Ed. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 355.

et Le Roy ont mis à nu les artifices symboliques de la physique; l'auteur du récent ouvrage, *Devoir et durée*, a pris à tâche de dénoncer les périls de mensonge que cèlent les méthodes appliquées par un de Tourville et un Durkheim aux sciences sociales.

Cela fait, et après un loyal hommage rendu aux efforts patients de la sociologie, M. Wilbois essaie de surprendre en son âme et dans la société « la poussée d'un élan humain » [1]), de même que Bergson tentait de saisir « l'élan vital » ; interrogeant, d'une part, « l'intuition de la durée causante, qui rend indéfinies les prétentions de notre âme », et, d'autre part, les analyses sociologiques, il élabore une morale sociale, dont on ne peut ne pas admirer l'accent de noblesse et l'élévation.

Le Dieu de M. Wilbois et de M. Blondel n'est plus le devenir, bon gré mal gré, panthéistique de Bergson, en voie de perpétuelle reconstruction, auquel le fond mystérieux de l'âme adhérerait, sous la poussée d'un déterminisme inconscient ; c'est le Dieu transcendant, personnel. La vie morale et la vie religieuse s'enchaînent. Et ce n'est pas un mince réconfort pour une conscience chrétienne et catholique, que de voir des penseurs, dont nul ne conteste la loyauté et l'autorité, pousser la logique pénétrante de leurs déductions jusqu'à ces conclusions que nous nous plaisons à reproduire :

« Toutes les vérités qui nous intéressent sont l'expression d'une réalité sociale, écrit M. Wilbois. Il est une réalité sociale qui enveloppe toutes les autres, c'est le transcendant qu'on rencontre dans la vie de l'humanité, c'est Dieu... Dieu exige de nous trois vertus principales : *la foi*, *l'espérance* et *la charité*.

La foi : « Nous savons, dit M. Wilbois, que Dieu soutient, dans son ensemble, la montée de son genre humain,

[1]) *Devoir et durée*, *Essai de morale sociale*, p. 403. Paris, Alcan, 1912.

et, puisque cette montée ne s'accomplit que par l'accord de nos missions particulières, je suis sûr qu'il ne m'abandonnera pas dans la mienne : n'est-ce pas lui qui nourrit les oiseaux et qui vêt les lis, ô hommes de peu de foi ?

» Je suis aussi grand que l'humanité, poursuit-il, et plus grand, puisque j'y ajoute mon présent, et aussi réel et plus réel que cette durée dont j'augmente la tension. Et moi, souverain maître de cette marée croissante, quelques-uns voudraient me faire dire que je ne suis qu'un phénomène aussi fragile qu'une bulle qui crève. Pour la raison moderne, le grand scandale n'est pas l'immortalité, mais la mort, et ainsi naît une vertu nouvelle, qu'on appelle l'espérance.

» La foi et l'espérance ne sont que des acheminements à la charité. Pour vivre complètement, — c'est toujours M. Wilbois qui parle, — nous devons aimer tous les hommes. Mais notre cœur ne peut s'éparpiller dans cette foule anonyme, ni la chérir dans des perfections qu'elle n'a pas : il faut qu'il se réfugie dans celui qui déjà lui a miraculeusement permis de croire et d'espérer. Il faut qu'il se donne passionnément à l'ascension où Dieu l'emporte, et qu'il aime désormais en Dieu ceux qui montent à ses côtés... Si je n'ai pas la charité, je suis aussi inexistant qu'un airain qui sonne et qu'une cymbale qui retentit, parce que, dans notre histoire, ce sont les actes de charité qui créent un peu plus d'humanité : si la durée est l'essence de l'esprit, la charité est la trame de la durée.

» Ces trois vertus ne me lient pas directement à Dieu : entre lui et moi, conclut l'auteur, il y a des intermédiaires : en droit, c'est tout le genre humain ; en fait, c'est l'Église.

» Le christianisme nous propose un enseignement et une pratique morale, plus spécialement l'usage des sacrements.

» S'il fallait faire tenir la vérité chrétienne en trois mots, on la résumerait dans la formule : *Dieu fait homme.*

» A son tour, notre vie morale et notre existence sacra-

mentelle peuvent se résumer en cette formule, inverse de la formule des dogmes : *l'homme haussé jusqu'à Dieu.*

» Or, le double mouvement, de descente du Divin dans notre pensée et de montée de notre pratique vers le Divin, n'établit pas un contact entre Dieu et l'individu, mais entre Dieu et la société. Nos dogmes fondamentaux sont sociaux en effet » [1]).

C'est ici que vient prendre place la *philosophie de l'action* de M. Maurice Blondel, l'écrivain le plus pénétrant et le plus riche de la pléiade, mais dont la pensée, à raison de sa complexité même, de la multiplicité infiniment nuancée de ses aspects et de ses expressions, des problèmes fondamentaux auxquels elle touche, a créé de troublantes équivoques et suscité des débats qui ne sont pas épuisés.

Philosophie, oui, car l'auteur entend ne mettre en œuvre que ses moyens naturels de connaître et ne rien accueillir qui ne soit intérieurement postulé par l'âme, suivant ce principe, que « rien ne peut entrer en l'homme qui ne corresponde, en quelque façon, à un besoin d'expansion ». « Ce qui ne répond pas à un appel du dedans, dit encore M. Blondel, ce qui est purement et simplement du dehors, cela ne peut ni pénétrer sa vie, ni informer sa pensée, c'est radicalement inefficace en même temps qu'inassimilable. »

Philosophie donc, mais *apologétique* tout de même, ou, plus exactement, *contribution apologétique*, c'est-à-dire démonstration, par l'expérience, du besoin que l'âme a de Dieu pour l'accomplissement de sa destinée ; préparation subjective des consciences loyales à la foi chrétienne et catholique.

Car, si la conscience seule est citée à la barre, elle est appelée à s'ouvrir sans réserve et sans récitence.

« Je ne prétendrai pas me connaître et m'éprouver, dit M. Blondel, acquérir la certitude ni apprécier la destinée

[1]) *Loc. cit.*

de l'homme, sans livrer au creuset tout l'homme que je porte en moi. C'est un laboratoire vivant que cet organisme de chair, d'appétits, de désirs, de pensées dont je sens perpétuellement l'obscur travail : voilà où doit se faire d'abord ma science de la vie » [1]).

Or, creusez à fond l'action humaine, c'est-à-dire « la plénitude cachée de ses œuvres et de toutes les exigences de sa vie », et vous apercevrez inévitablement ses ressources, oui, mais aussi vous serez le témoin de ses déficiences.

La nature humaine, non telle qu'elle est concevable dans un monde hypothétique qui n'exista jamais, mais telle qu'elle est donnée dans le monde des réalisations historiques, ne peut se confiner dans l'ordre naturel sans éprouver le sentiment pénible de son irrémédiable indigence [2]).

La totalité de l'expérience, « l'action », rompt toujours l'équilibre artificiel d'une pensée qui prétendait se suffire et se borner en elle-même.

L'unité et son équilibre définitif que poursuit obstinément la conscience ne s'obtiennent donc pas par une systématisation rationnelle de vérités spéculatives, celles-ci fussent-elles indissolublement solidaires des vérités de l'Ethique et de la théologie naturelle, ils exigent d'elle l'aveu justifié d'une disproportion entre le terme mystérieux de notre destinée et les ressources défaillantes d'une nature à charge à elle-même.

[1]) *L'Action.* Introd., p. XII.

[2]) La nature humaine est blessée, dit saint Thomas d'Aquin. Le fonds de son être et ses facultés subsistent dans leur intégrité, sans doute, mais il y a du désordre dans leurs inclinations et leurs capacités : la raison est obscurcie, la volonté endurcie, les énergies les plus nobles entravées, les passions égoïstes attisées. Saint Thomas, *Summ. theol.*, 1-2, p. 85, art. 3. Les théologiens ont coutume d'esquisser de deux traits l'état de l'humanité déchue : Le péché originel a ravi à l'homme, disent-ils, les richesses de la grâce et l'a blessé dans ses ressources naturelles : *Per peccatum originis hominem spoliatum gratuitis, vulneratum in naturalibus.*

Les problèmes posés au philosophe par l'expérience totale de la vie, la philosophie ne réussit ni à en comprendre tout l'énoncé, ni à en procurer la solution.

Le mouvement « vers l'unité » n'aboutit ni n'aboutira en pleine autonomie.

La vérité suprême de la philosophie, c'est que la philosophie « séparée » ne réalise pas la synthèse intégrale de la vie réelle.

» Pour consommer la nature et clore l'aspiration de l'homme, écrit M. Blondel, l'homme et la nature ne suffisent pas : or, il est impossible que le déploiement complet de l'action volontaire ne nous amène pas devant ce trou béant qui nous sépare de ce que nous voulons être ; il est impossible que nous comblions l'abîme, impossible que nous ne voulions pas qu'il soit comblé ; impossible que nous ne concevions point la nécessité d'une divine assistance » [1]).

Tandis que le philosophe creuse cette indigence douloureuse, devant lui se dresse une société qui s'affirme d'origine divine, se dit en mesure de combler avec surabondance le vide de l'âme et de panser ses plaies, et s'offre, au surplus, — et ce point capital M. Blondel l'a malheureusement trop laissé dans l'ombre, — à fournir les preuves objectives, nécessaires, rationnelles de la légitimité de sa mission. « Écoute et regarde, disait le cardinal Dechamps : il n'y a que deux faits à vérifier, un en nous, et un hors de nous ; ces deux faits se recherchent pour s'embrasser, et, de tous les deux, le témoin c'est nous-mêmes » [2]).

[1]) *L'Action*, p. 401.

[2]) *Entretiens sur la démonstration catholique de la Révélation chrétienne*, 1er Entretien, p. 16. La pensée du cardinal Dechamps peut être brièvement traduite en ces quelques mots : C'est un fait de conscience, et de conscience universelle, que dans les choses de religion, c'est-à-dire en tout ce qui relie la vie présente à la vie future, l'homme à sa fin suprême, l'homme à Dieu, l'homme ne se fie ni à soi-même, ni à ses semblables, mais veut une certitude appuyée sur le témoignage de Dieu lui-même. C'est encore un fait de conscience que, dans sa condition

M. Blondel et M. Wilbois ont écouté et regardé ; croyants l'un et l'autre, ils rendent témoignage qu'ils ont vu les deux faits s'embrasser, et proclament qu'en effet l'enquête de leur pensée n'a de cesse qu'à la condition qu'elle s'achève dans la foi chrétienne et catholique.

Sans le *fait extérieur* de l'Église et de l'ordre surnaturel objectivement révélé et docilement accueilli, nous ne pouvons nous rendre compte de tout le *fait intérieur*, nous expliquer, nous unifier nous-même ; non plus que la société humaine ne peut se constituer légitimement comme un système clos, abstraction faite de l'ordre chrétien.

Chercher l'*unité*, pour l'homme, pour l'humanité, c'est ne pas s'arrêter avant de passer par le Christ, avant de trouver Dieu catholiquement.

« Ainsi, avait dit Ollé-Laprune, la philosophie conspire contre elle-même si elle ne se débarrasse du parti pris de mutiler l'homme, la vie, les choses, l'histoire. Comme il faut qu'elle tâche d'égaler ses vues à toute la réalité donnée, elle doit conseiller, elle doit prescrire, elle doit essayer elle-même d'user de toutes les ressources humaines et divines mises à la disposition de l'homme » [1]).

L'illustre Manzoni, converti au catholicisme, se plaisait à répéter : « J'ai des convictions catholiques, et je veux qu'à travers tout ce que j'écris elles transparaissent, car je cherche à mettre de la force dans ce que j'écris, et la force ne sort que d'une conviction sincère » [2]).

Tous les philosophes qui plaident pour l'interprétation

actuelle, il demande cet enseignement divin à une autorité vivante et traditionnelle. Voilà le fait *intérieur*.

Or, à ce fait intérieur correspond cet autre fait *extérieur*, *public* : l'Église catholique vient au-devant de l'humanité pour l'enseigner, et porte seule le signe divin d'une autorité vivante, universelle, permanente.

Il suffit donc à la bonne foi de chercher Dieu, pour s'écrier à sa rencontre : Le voilà ! Cf. Cardinal Dechamps. *Lettres théologiques*, 2e lettre.

[1]) *Le prix de la vie*, Préface, p. XII.

[2]) Manzoni, *Lettere raccolte da F. Sforza ;* Lettera XII, p. 28.

synthétique du donné intégral de leur conscience, plaident pour la sincérité.

Mais qu'est la sincérité, sinon l'orientation de l'âme vers la vérité ? Or, qui dit vérité, dit représentation intellectuelle ajustée à la réalité.

Dans le royaume de la philosophie, l'unité est la loi, mais le sceptre ne peut appartenir qu'à l'intelligence.

D. Mercier.

XVI.

LA DÉMONSTRATION MÉTAPHYSIQUE

DU

LIBRE ARBITRE.

*(Suite et fin *).*

IV.

Le déterminisme métaphysique.

L'intelligence est la seule voie ouverte vers la volonté ; et, lorsqu'elle propose un bien particulier, elle est manifestement incapable de déterminer le vouloir. *A priori*, par l'analyse des causes, nous aboutissons ainsi à la thèse que nous voulions établir : la volition particulière n'est déterminée que par la volonté.

C'est dans une direction inverse que le déterminisme métaphysique entame le problème. Il applique le principe de causalité, dont nous avons fait sortir le libre arbitre, à l'acte déterminé que pose la volonté ; et un raisonnement *a posteriori* lui fournit la conclusion contradictoirement opposée à la nôtre. Il nous reste donc à suivre cette marche pour découvrir le point, — car nous le découvrirons, — où elle se soustrait aux impérieuses exigences de la logique.

*) Voir Revue néo-scolastique de Philosophie, 1913, pp. 13-38 et pp. 181-204.

Nous formulerons d'abord, avec toute la rigueur que nous pouvons lui donner, le raisonnement déterministe.

Si l'on remarque la manière dont nous avons établi le pouvoir auto-déterminateur de la volonté, on constate qu'il ne résulte que de l'impuissance de l'intelligence. On voit bien que la représentation du bien particulier ne peut pas produire la volition ; mais la volonté le peut-elle davantage? Qui nous garantit que dans la volonté se trouve la raison suffisante de l'acte volontaire, que nous avons cherchée en vain dans l'enrichissement intellectuel de la personne humaine ?

Encore n'est-ce là qu'une considération préliminaire. De fait cette raison suffisante ne peut pas se trouver dans la volonté ; car un pouvoir auto-déterminateur est un non-sens. Admettons que l'âme humaine soit assez large pour embrasser sous son envergure deux actes contraires ou contradictoires, le fait est qu'un seul acte est produit ; tel acte est posé et son contraire ne l'est point. C'est là le phénomène, le phénomène de discernement actif, de « discrimination », s'il est permis de parler ainsi, qui demande sa raison suffisante ; et il est trop manifeste qu'on ne la trouve pas dans une donnée qui au même titre s'applique aux deux termes de l'alternative. Si un acte est posé tandis que l'autre se trouve exclu, il faut, puisque le heurt du nouveau, du commencement absolu doit disparaître en vertu du principe de causalité, que, dans l'état antérieur de la volonté, — ou de l'univers, — il y eût la raison suffisante du premier d'une autre manière que celle du second, que le premier s'y trouvât déterminé, alors que le second n'était pas postulé de la même manière. Et dès lors, antérieurement au choix, le choix était déterminé déjà. C'est la contradictoire même de la liberté.

On peut d'ailleurs envisager le problème d'une manière plus directe en pénétrant au delà de cette alternative qui se pose devant l'intelligence délibérante. La volonté

choisit entre les deux termes ; c'est là proprement l'acte prétendu libre. Or ce choix est déterminé ; il n'est autre chose que la volition déterminée d'un des termes. Ce choix est un fait ; l'alternative et l'ampleur de la volonté ne sont que des possibilités et des puissances. C'est le fait, l'unique acte posé qui demande sa raison suffisante, antérieure au moins logiquement à lui-même. Cette raison suffisante d'un acte *déterminé* est par là même une raison déterminante. Le choix est donc déterminé dans ses antécédents ; et dès lors ne peut pas être libre.

Les tenants du libre arbitre, — ce sont toujours les déterministes qui parlent, — accordent, il est vrai, que toute raison suffisante est déterminante dans ce sens que la volonté ne produit que des volitions déterminées ; mais elle est encore déterminante dans ce sens que, si elle est vraiment suffisante, elle produit nécessairement son effet. Un seul terme est produit ; une seule raison était dès lors suffisante en toute rigueur ; l'autre raison dite suffisante était encore en puissance de quelque manière. En d'autres termes, les partisans de la liberté perdent totalement de vue la nature réelle de la volition et de la volonté. Ils imaginent la volonté comme une personne se trouvant devant deux œuvres possibles et se déterminant à l'une d'entre elles. C'est de la fantaisie pure. L'œuvre à accomplir c'est le choix, c'est la détermination même. Ce choix n'est pas double, mais unique. Il ne s'accomplit pas par une détermination extérieure ou antérieure ; il *est* détermination. Dès lors nous ne nous trouvons pas devant une double possibilité, mais devant un seul acte à interpréter. Toute indétermination est donc éliminée, et avec elle la liberté disparaît [1]).

Que serait d'ailleurs ce choix libre, qui n'est pas déter-

[1]) Dans sa forme actuelle, l'argument du déterminisme métaphysique est généralement emprunté à Schopenhauer. Cependant il n'était pas inconnu au moyen âge. S. Thomas d'Aquin le donne nettement, *Quaest. disp. de Malo*, q. VI, art. 1, arg. 15.

miné par l'être même du sujet ? Un inintelligible hasard qui irait rejoindre le fatalisme irrationnel. Nous posons un sujet en puissance indifférente à deux actes. Cette indifférence persiste jusqu'à la position même d'un des actes. Ce n'est pas le choix du sujet qui l'explique, puisque c'est ce choix qu'il s'agit d'expliquer. Avant lui rien que l'indifférence. Puis lui-même avec toute la fatalité de l'existence actuelle. On voit immédiatement que la liberté se détruit dans sa propre notion ; et que le problème ne se pose pas entre le libre arbitre et le déterminisme, mais entre le fatalisme de l'antiquité ignorante et le déterminisme rationnel d'aujourd'hui.

*
* *

Nous ne croyons pas qu'on puisse rendre plus rigoureux l'argument du déterminisme métaphysique. Toute la difficulté tourne autour des concepts d'indétermination et de causalité ; et c'est à l'analyse de ces notions qu'il faut nous attacher. Ces considérations sont parfois subtiles et laborieuses ; mais quand on considère qu'elles doivent nous livrer tout l'aspect dynamique du monde, on comprend qu'elles méritent l'attention la plus soutenue.

Rien ne peut être plus absurde que les interprétations de la causalité qui aboutissent au statisme universel, à la négation de tout devenir ; car de cette manière on supprime la causalité qu'il s'agit d'expliquer. Assurément, il est tout aussi arbitraire de supprimer l'*être* des choses, pour réduire au devenir tout réel. Les vues d'Héraclite et celles de Parménide doivent trouver leur conciliation dans une vue supérieure : les réalités de l'univers à un titre *sont*, sans perdre pour autant leurs tendances expansives continues. Ce que nous saisissons est une colossale unité de puissance et d'acte. Même ce qui *est* porte en soi la marque de son devenir, et se révélant par des activités, annonce toujours son évolution continue. Il y a de l'être qui légitime le point

de vue statique ; mais cet être même qui *est*, change ; dans l'univers il y a expansion incessante, qui impose à toute intelligence, en quête du réel intégral, le point de vue dynamique.

C'est ce qui paraît échapper à tous ceux qui voient une formule décisive dans le déterminisme métaphysique. Le changement joint au principe d'identité impose des préexistences virtuelles ; mais peut-on expliquer ces dernières de façon à nier le changement ? Envisageons le procédé déterministe, déduisons-en les dernières conséquences, il ne restera rien du changement et de la causalité. Tout doit avoir sa raison suffisante, parce que le heurt du nouveau doit disparaître. Sans aucun doute ; mais suffit-il, pour répondre aux tendances déterministes, de poser une préexistence virtuelle ? Entre le virtuel et l'actuel, il y a un abîme ; le passage de l'un à l'autre est quelque chose de nouveau ; ce qui les distingue demande sa raison suffisante, c'est-à-dire, doit préexister virtuellement. Et qu'on ne dise pas que la préexistence virtuelle de l'effet inclut la préexistence virtuelle du passage du virtuel à l'actuel. Car de cette manière, ou l'on se paie de mots, ou l'on pose simplement la question. La préexistence virtuelle implique la perfection de l'effet subséquent, mais non celui de s'actualiser actuellement. En d'autres termes, quelque chose distingue la préexistence virtuelle de l'existence actuelle ; donc cela aussi doit préexister ; et nous aboutissons, après un nombre fini de termes, à cette conclusion nécessaire, que tout ce qui existe actuellement doit déjà exister au préalable ; c'est-à-dire que rien ne change, que rien ne devient, que tout est, et qu'en vertu même du principe de causalité, il n'y a point de causalité.

Il y a là, à toute évidence, une conclusion absurde. Nous ne l'attribuons pas, dans cette forme brutale, aux déterministes ; mais nous craignons bien que parfois le raisonnement déterministe n'y mène fatalement. On insiste si bien sur la nécessité de faire disparaître le heurt du nou-

veau, l'amplification d'être sans raison suffisante, qu'on en arrive à supprimer le nouveau lui-même ; et l'on se demande parfois si le déterminisme métaphysique n'est pas plus radical encore qu'on ne l'imagine, et si ses attaques ne sont pas plutôt dirigées contre la causalité en général que contre la causalité libre.

Nous ne voulons d'ailleurs pas nous soustraire à la difficulté qu'on soulève à la faveur d'une simple considération dialectique. « L'indéterminé ne peut pas être la raison suffisante d'un acte déterminé. Il faudrait une détermination préalable qui précisément est contradictoire à toute liberté » ; — voilà bien le noyau du problème.

Or, nous notons ici dès l'abord une équivoque. Qu'est-ce que l'indéterminé ? C'est évidemment ce qui n'a pas la totalité de l'être déterminé ; et immédiatement on conçoit l'indéterminé à la manière de l'abstrait, et l'abstrait à la manière de l'incomplet. Or, rien n'est plus inexact, et nous touchons ici à une méprise qui depuis Platon a occasionné les plus profondes erreurs.

Nous ne faisons pas la psychologie de l'intelligence en ce moment, et nous devons nous contenter d'une indication sommaire. Disons donc qu'on se heurte, dans la psychologie contemporaine, à quatre sens différents du mot « abstraction ».

Il y a d'abord ce que j'appellerais volontiers l'*abstraction perceptive*. La perception externe ne nous livre pas la totalité de l'objet sensible ; nous nous contentons, pour reconnaître les objets, de quelques points de repère, sauf à les compléter par des images acquises au préalable. Nous n'entendons pas toutes les syllabes d'un discours, nous ne voyons pas toutes les lettres d'un texte imprimé ; ce qui ne nous empêche pas de comprendre un orateur ou le sens d'un livre. Nous négligeons donc certains éléments sentis, pour ne saisir que quelques éléments de choix. En général, on ne songe pas à rapprocher ce fait bien connu de l'abstraction, et nous ne le comptons pas parmi les quatre sens

devenus hélas ! presque classiques. Mais si l'on appelle « abstraction » les deux processus mentaux qui suivent, il n'y a aucun motif pour refuser le même titre à la fonction élective de la perception externe. Mais n'insistons pas.

1° Lorsqu'on examine la manière dont de nombreux psychologues expliquent la genèse de l'idée « abstraite », on constate sans peine qu'il ne peut s'agir que d'une *abstraction imaginative*. Nous voyons et percevons un chêne, puis un hêtre, puis un bouleau ou un pin. Ces différentes images plus ou moins complètes ne se bornent pas à s'associer « par ressemblance » ; elles se fusionnent ; les différences s'estompent et s'effacent ; seuls les caractères communs subsistent, et nous nous trouvons en possession d'une image « générique », suffisamment représentative de tous les grands arbres de notre expérience passée, et qui peut devenir si ténue qu'elle se réduit à un vague schéma et s'appuie volontiers sur l'image symbolique de la parole. Cette image « générique » n'a rien, absolument rien, de commun avec l'idée générale ; et puisqu'on parle ici d'abstraction, — parce qu'on retient des caractères communs en éliminant des notes différentielles, — il est de toute première importance de distinguer cette abstraction « imaginative » de l'opération intellectuelle que traditionnellement on désigne sous ce nom.

2° Il y a une opération mentale où l'on parle volontiers d'abstraction, et où l'équivoque est plus surprenante encore. Désignons-la sous le nom d'*abstraction artistique*. Trop souvent on se laisse entraîner à dire que l'artiste, dans sa vie esthétique, saisit l'essence des choses, et s'efforce de la reproduire dans l'œuvre d'art. Schopenhauer (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, III. Buch : *Die platonische Idee ; das Objekt der Kunst*) en arrive à rapprocher l'objet même de l'art avec les idées de Platon, que l'artiste par sa contemplation désintéressée parvient à saisir dans les choses sensibles. Il est vraiment ahurissant de voir appliquer le

nom d'*essence* et d'*Idée* à l'ensemble des qualités sensibles par lequel l'artiste s'efforce d'amorcer notre contemplation esthétique. Ce n'est point l'essence, c'est la « caractéristique » de l'objet, élaborée par sa vie personnelle, que nous livre l'artiste ; et l'on conçoit combien cette prétendue « abstraction » a besoin d'un qualificatif, pour ne pas devenir une cause de grossières erreurs.

De fait, ces deux « abstractions », comme d'ailleurs l'abstraction perceptive, ne sont que des « extractions ». Le monde externe ne nous offre pas, par la voie des sens, des êtres, mais des agglomérats, des concrétions d'êtres, dont la fonction perceptive et l'imagination extraient des parties qui ne respectent même pas les lignes de clivage naturelles. Plus pauvres que l'inépuisable réalité de la nature, elles n'en sont pas moins des complexus d'êtres sur lesquels l'intelligence, en quête de l'*être*, doit exercer son acte d'épuration.

3° Nous arrivons ainsi à l'*abstraction indéterminative* qui seule, dans le sens propre du mot, est l'abstraction intellectuelle. Dans les données immédiates des sens, complexes et enchevêtrées, elle saisit l'*être* de la chose, ce que la chose est, sans la diminuer, mais en l'épurant de toutes les réalités adventives qui l'alourdissent dans le monde matériel [1]).

Rien ne peut plus clairement faire comprendre la profonde différence entre l'*épuration* intellectuelle de l'abstraction et le morcellement imaginatif que l'ascension progressive parmi les réalités abstraites. L'élaboration intellectuelle de l'expérience nous livre presque immédiatement le concept d'*homme*, de l'animal raisonnable. La juxtaposition dans la nature de l'homme et des animaux inférieurs nous invite à une abstraction ultérieure, à la

[1]) Nous touchons ici à la grave question de l'objet de l'intelligence ; tous ceux qui en apprécient l'importance comprendront que nous nous refusons à l'examiner ici incidemment.

formation du concept « *animal* ». L'abstraction *imaginative* aura tôt fait de sacrifier tous les caractères distinctifs et de former une représentation « générique ». L'intelligence ne supprime, au fond, rien du tout ; s'il est permis de s'exprimer de la sorte, elle *indétermine*. Les suppressions de l'image « générique » entraînent des négations : l'objet n'est pas, — parce qu'il n'a pas, — ce qu'on lui enlève ; un « animal raisonnable » dont on supprime la raison est un animal irrationnel. L'animal-genre, qu'élabore l'abstraction intellectuelle, n'est rien de semblable. Qu'on essaie de construire avec cet animal-genre, dont on aurait *supprimé* le « raisonnable », la définition de l'homme ; et l'on aboutirait à la belle absurdité « l'homme est un animal irrationnel raisonnable ». L'abstraction ne supprime rien ; le concept n'est pas inférieur à la réalité expérimentale ; il n'est pas moins riche qu'elle ; il lui est supérieur ; mais dans une modalité qui lui appartient exclusivement parce qu'elle constitue l'ordre intellectuel, il est essentiellement indéterminé. Il n'implique pas la différence spécifique ; il ne l'exclut pas davantage ; dans cette indétermination, comme dans les possibilités causales, l'opposition entre « être » et « ne pas être », restreinte aux actualités existentielles ou essentielles d'*être*, ne trouve plus son application.

4° Mais l'intelligence de l'homme s'élève, dans une opération supérieure, au-dessus de cette opulente indétermination. Parce que le genre domine les espèces, toute détermination est par là même une limitation. C'est en s'appliquant à la détermination que l'esprit de l'homme atteint la richesse du genre. Ne peut-on au même titre s'appliquer à la limitation ? Il n'y a pas de doute possible à ce sujet ; et nous rencontrons ainsi une quatrième « abstraction », que nous désignons sous le nom d'*abstraction intégrative*.

L'abstraction indéterminative n'écarte pas, ne nie pas la détermination, mais elle ne la pose pas davantage. Nous pouvons concevoir une indétermination supérieure qui renferme positivement toute la perfection qu'impliquent les

déterminations inférieures. Nous y avons fait allusion ci-dessus en déterminant le troisième sens de l'adage : « Le bien total est l'objet de la volonté ». Nous y insistons parce que cette opération a trop souvent échappé à l'attention des psychologues et des métaphysiciens. Qu'on analyse, par exemple, le *Phèdre* ou le *Banquet* de Platon, on y verra sans peine que l'abstrait indéterminatif y est confondu avec « l'*intégration* » ; et l'on constate qu'une fois la distinction nettement établie, certaines critiques qu'on oppose à l'idéalisme platonicien sont un peu sujettes à caution parce qu'elles négligent de dissiper l'équivoque.

La confusion est, d'ailleurs, très naturelle, hélas ! L'abstrait « indéterminatif » est, par définition, indéterminé ; l'abstrait « intégratif » ne l'est pas moins, quoique d'une tout autre manière ; et l'on se meut ici parmi des notions si peu familières que cette ressemblance entraîne tous les esprits superficiels à une identification.

Et cependant, de l'un à l'autre, il y a toute l'immensité du Réel. L'indétermination pure nous fait aboutir à la notion d'être, analogiquement attribuable à tout être. L'intégration nous mène à la dualité de l'actuel total et du possible sans bornes, et les unifie dans un ineffable suractuel ; elle nous place devant la suprême opposition relative de l'être et de la pensée, de l'ordre ontologique et de l'ordre idéal, et elle parvient à la vaincre dans la notion souveraine, qui lève toute alternative, de la divinité [1]). L'abstrait purement « indéterminatif » est, à certains égards,

[1]) En face de certaines systématisations hâtives, il peut être utile de noter que c'est *au delà* de cette ultime intégration que commence, *théoriquement*, l'attitude du mystique. Tout le processus décrit est encore objectif ; en face du Sur-Réel connu s'affirme encore le sujet connaissant, celui même qui opère par intégration. Le mystique prétend dépasser ce stade, effacer *d'une certaine manière* la dualité du sujet et de l'objet, atteindre Dieu par une expérience analogue à l'expérience immédiate d'un état de conscience qui révèle le Moi, et aboutir à une unité avec Lui. Il ne nous appartient pas évidemment de discuter ces formules ; nous nous efforcerons de le faire ailleurs. Mais les psychologues ont tout avantage à saisir l'insertion de l'attitude mystique sur les suprêmes spéculations du métaphysicien.

opposé à l'intégratif ; et l'on comprend dès lors à quel point il importe de les distinguer rigoureusement.

*
* *

La volonté, avant le choix libre, est indéterminée. On comprend sans peine combien cette assertion est équivoque, après l'analyse à laquelle nous venons de nous livrer. A coup sûr, cette indétermination n'est pas celle de l'abstrait « imaginatif », de la simple indigence que produit le morcellement progressif des données sensibles. La volonté n'a aucun rapport direct avec les images, surtout avec les images incomplètes, vagues, « génériques », qui très souvent restent sans action efficace, même sur les tendances purement sensitives. Elle est le principe actif qui suit l'enrichissement *intellectuel ;* et dès lors il est absurde, par définition, de la mettre en rapport avec les ombres de réalités sensibles que peuvent fournir ces images déteintes.

Il est trop manifeste pour que nous insistions, qu'il ne peut s'agir que d'une indétermination d'ordre intellectuel. Encore faut-il choisir ; et il est évident, en présence des faits, que seule l'indétermination intégrative peut être en question.

L'ordre intellectuel se termine au jugement qu'une chose est telle ; — ce qui implique l'abstrait « indéterminatif », l'indétermination pure. Mais il n'en est pas de même des tendances « centrifuges » de la volonté ; celle-ci tend à l'objet en soi, concret par conséquent et absolument déterminé. Le bien proposé par l'intelligence ne peut dès lors pas exclure les déterminations ; et comme celles-ci sont le motif de la volition, l'intelligence doit même les poser. Cependant, nous avons constaté qu'aucun bien particulier, c'est-à-dire déterminé, ne peut déclencher par soi l'activité volontaire. Dès lors surgit le « contradictoire » du bien proposé comme terme possible de la volition. Ce que l'intelligence offre donc à la volonté, ou pour parler plus

rigoureusement, ce qu'elle possède comme enrichissement préparatoire à l'action volontaire, c'est le bien combiné des deux termes contradictoires, — vouloir et ne pas vouloir, — non dans l'indétermination pure de l'abstraction proprement dite, mais dans une indétermination par excès, dans une intégration qui inclut positivement la perfection totale des termes unifiés.

Même certains défenseurs du libre arbitre ne paraissent pas s'en apercevoir, et s'arrêter à la pure abstraction indéterminative. Dans ce cas, il devient impossible de découvrir la raison suffisante de l'acte libre. Mais les déterministes tombent dans une confusion autrement surprenante. Ils ne paraissent connaître que l'indétermination imaginative, celle qui résulte d'une pauvreté, d'une négation. « Dans une cause indéterminée, il est impossible de trouver la raison suffisante d'une détermination », disent-ils. Mais qu'est-ce qu'une raison suffisante ? Nous l'avons constaté ci-dessus : c'est la préexistence du nouveau, postulée par l'identité appliquée à l'aspect dynamique des choses ; or, lorsqu'il s'agit d'une indétermination par excès, d'une véritable intégration, il y a là non seulement la raison suffisante du terme posé, mais encore de son contradictoire. « Il faut compléter une cause indéterminée pour qu'elle produise un effet déterminé ». Mais que veut-on, que peut-on ajouter à une cause qui contient déjà toute la raison suffisante de l'effet à produire ? Toutes ces exigences résultent évidemment du fait que l'indétermination est conçue grossièrement à la manière d'une indigence telle qu'on la trouve dans les images incomplètes. Dès que les idées se rectifient à ce sujet, on remarque sans peine que toutes les exigences du principe de causalité sont pleinement satisfaites, parce qu'elles se réduisent à une préexistence virtuelle qui n'implique pas nécessairement la préexistence « formelle ».

Par là même le fondement du déterminisme métaphysique disparaît. La volonté contient la raison de sa déter-

mination libre ; elle n'est autre que la préexistence intellectuelle, — car ici surtout il faut éviter de concevoir l'intelligence et la volonté comme deux hypostases affrontées, — la préexistence intellectuelle de deux biens contradictoires dans une intégration supérieure [1]). Le principe de causalité nous fournit la preuve du libre arbitre ; ce n'est pas ce principe qu'on peut lui opposer.

*
* *

On insiste parfois en disant que le choix d'un terme de l'alternative à l'exclusion de l'autre reste toujours également inintelligible. Il est entendu que la *cause* suffisante ne fait pas défaut ; mais parce que la cause est surabondante, parce que les deux termes à la fois préexistent virtuellement, on constate que le choix manque toujours de *raison*.

Mais cette affirmation implique, comme une pétition de principe très spécieuse, toute la doctrine du déterminisme. Les formes fondamentales de notre pensée nous portent sans cesse vers le statisme absolu ; le jugement nous apprend qu'une chose *est* telle. Le *devenir*, dans l'imagination, se réduit normalement à une succession d'états, de coupes plus ou moins méthodiques dans un processus continu ; la synthèse dynamique est abandonnée à l'intelligence. Mais celle-ci obéit à la loi du moindre effort ; elle se repose volontiers sur l'oreiller de l'imagination. Les exigences de la vie pratique viennent rarement troubler sa quiétude ; et quand les besoins de la spéculation suprême la contraignent à bander toutes ses énergies, les ressorts relâchés se refusent à cette indispensable mais laborieuse tension. C'est ainsi qu'il nous est naturel, trop naturel, de penser statique-

[1]) Cette intégration est elle-même contenue dans une intégration supérieure : la conception et la volition du but. C'est pourquoi on définit la liberté le choix des *moyens*, en vue de la fin voulue. Mais cette considération très juste ne nous concerne pas en ce moment.

ment ; et comme l'aspect statique des choses exclut nécessairement toute indétermination, on constate que très naturellement nous nous laissons glisser vers le « penser » déterministe.

C'est ce qui arrive lorsqu'on prétend que le choix libre n'a pas de raison. Au fond cela équivaut à constater que le choix n'est pas déterminé d'avance ; que l'auto-détermination ne peut pas être intégralement réduite à des causes antérieures ; bref, que la liberté est la liberté. On commence par concevoir la « raison » à la manière déterministe, et l'on en déduit que cette raison déterministe est introuvable dans ce qui, par définition, l'exclut ! Ce n'est pas ainsi qu'on prouvera que le libre arbitre est inintelligible. C'est le concept de raison déterministe qui est arbitraire.

En effet, si l'on réunit tous les antécédents de la volition d'un bien particulier, on voit sans peine que seule la détermination *libre* peut et doit résulter des influences et des énergies mises en jeu. Le bien particulier n'entraîne pas l'acte volontaire. Dès lors la négation de cet acte doit surgir dans l'intelligence ; et ce qui est proposé à l'initiative humaine n'est plus le bien particulier, mais l'alternative contradictoire : « vouloir » ou « ne pas vouloir ». Or le couple contradictoire est l'objet nécessaire de la volonté ; il faut que celle-ci agisse ; en face de cette forme humaine du Réel total, elle ne peut pas ne pas agir [1]). Elle agira donc ; mais quoi ? Deux termes contraires sont proposés, impliquant une opposition contradictoire. Un seul est réalisable ; et l'on voit dès lors que les déterministes se fourvoient lorsqu'ils prétendent voir une cause surabondante, impliquant les deux termes contradictoires au même titre, — ce qui laisserait le choix sans « raison ». Les deux termes, ou plutôt l'un aussi

[1]) Il va sans dire que « ne pas vouloir » n'est pas dans ce cas une pure négation : *non velle ;* mais un acte réel qui, parce qu'il a pour objet une réalité indéterminée, ne peut pas se désigner par le mot « velle » qui évidemment se réfère à un objet concret et déterminé, mais par le mot *nolle* dont la forme négative se rapporte très bien au terme négatif du couple contradictoire.

bien que l'autre, trouvent leur cause suffisante dans une préexistence virtuelle supérieure. Mais parce que les deux termes sont contradictoires, il est manifeste que même la virtualité supérieure de la nature humaine ne peut pas contenir leur réalisation simultanée. Il y a là au fond la raison suffisante d'un des deux termes ; mais elle peut être la source de l'un aussi bien que de l'autre. La volonté, en d'autres mots, peut produire les deux termes ; mais un seul peut être produit.

Qu'on se représente nettement cette situation : la volonté doit agir, parce qu'elle est déterminée par l'alternative contradictoire ; dans celle-ci l'un terme est contenu au même titre que l'autre, mais un seul peut être réalisé, — l'un des deux *doit* être réalisé. La seule solution correspondant à ces données est la détermination libre, l'autodétermination de la volonté. Par le sommet de sa nature, non seulement l'homme peut être libre ; il *est* libre essentiellement ; il *doit* être libre.

Le principe de causalité appliqué aux activités humaines nous fait donc nécessairement aboutir à l'acte libre. Celui-ci ne fait aucune brèche aux principes premiers de la raison et de la réalité ; le rapprochement entre la thèse du libre arbitre et l'ancien fatalisme est donc absurde au premier chef. Il y a une continuité parfaite entre les événements du monde ; mais en raison de sa liberté l'homme s'insère immédiatement, pour la direction des événements, dans les initiatives absolues de la divinité.

P. De Munnuynck.

Fribourg.

XVII.

L'ESTHÉTIQUE DE PLOTIN.

SOMMAIRE : Introduction. — Chapitre premier : L'aspect objectif du beau. I. La beauté du principe suprême ; II. La beauté de l'intelligence ; III. La beauté de l'âme ; IV. La beauté du monde sensible. — Chapitre deuxième : L'aspect subjectif du beau. I. Le sujet de la perception esthétique ; II. Analyse de la perception esthétique sensible, raisonnable, intellectuelle, supra-intellectuelle. — Conclusion.

INTRODUCTION.

Dans le courant du siècle passé, l'esthétique de Plotin a provoqué une littérature assez considérable ; cependant il restait à en faire l'étude systématique basée sur l'analyse méthodique de tous les livres du philosophe. En effet, les ouvrages antérieurs, — même les monographies sur l'ensemble de l'esthétique plotinienne de Brenning et de Scharrenbroich, — reposent sur un examen partiel des *Ennéades*, généralement limité aux livres περὶ τοῦ καλοῦ (*Enn.* I, 6) et περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους (*Enn.* V, 8), alors que plusieurs points de doctrine se retrouvent seulement dans d'autres livres, auxquels on n'a pas accordé l'attention qu'ils méritaient.

Les auteurs n'ont pas tenu compte non plus de la succession chronologique des livres de Plotin et du changement qui pouvait être survenu dans ses idées : ils croyaient peu digne de foi la chronologie des livres transmise par Porphyre (*Vie de Plotin*, ch. 4-6) ou, du moins, ils estimaient

a priori que Plotin n'avait pas varié d'opinion dans ses ouvrages, parce que, généralement, à l'âge où il commença à publier (50 ans) les idées d'un philosophe sont mûries [1]).

En étudiant les livres plotiniens suivant la chronologie porphyrienne, nous avons pu vérifier l'ordre transmis par Porphyre et poursuivre l'évolution des idées de Plotin par rapport au Principe suprême. Comme nous espérons bientôt publier ces recherches, nous nous permettons d'en utiliser ici et dans le corps de l'ouvrage (Chap. Ier, I) quelques conclusions sans développer les arguments sur lesquels elles se basent.

Les cinquante-quatre livres ont été écrits dans l'ordre du canon porphyrien, excepté toutefois le livre Ier (περὶ τοῦ καλοῦ) : Porphyre lui-même déclare ignorer la date exacte de sa composition, tout en le rangeant parmi les vingt et un premiers livres (*Vie de Plotin*, ch. 25, fin et 4, milieu) ; nous sommes d'avis qu'il doit se classer immédiatement avant ou après le livre IX.

D'autre part, Plotin a changé d'opinion dans ses ouvrages; une évolution essentielle est celle qui concerne le Principe suprême : de la dyarchie de ses prédécesseurs (Intelligence, Ame) professée encore dans les premiers livres, il passe au livre VII à une théorie originale, la triarchie (Un ineffable, Intelligence, Ame).

On voit dès lors combien il est naturel et nécessaire de tenir rigoureusement compte de l'ordre chronologique des livres de Plotin ; cela est vrai en particulier pour l'étude de son esthétique parce qu'elle est étroitement affiliée aux parties capitales de sa philosophie.

Ce travail sera divisé en deux chapitres, correspondant au double aspect sous lequel Plotin envisage le beau. Fidèle à l'esthétique grecque, il accorde une grande importance

[1]) Zeller, *Philosophie der Griechen*, III, 2, 2, 4e éd., pp. 525-526 ; Volkmann, *Plotini Enneades*. Leipzig, 1883, préface pp. VII-VIII ; Richter, *Neuplatonische Studien*, I, p. 32.

aux éléments objectifs du beau : nous les étudions dans le *Ier Chapitre : L'aspect objectif du beau ;* mais, en progrès sur ses devanciers, Plotin met bien en relief aussi les éléments de la perception esthétique : d'où notre *IIe Chapitre : L'aspect subjectif du beau.*

Pour le texte, nous suivons généralement l'édition de Creuzer (Oxford, 1835) ; nous la préférons aux autres, plus récentes, de Kirchhoff, de Volkmann et de H. F. Müller, parce qu'elle s'en tient plus fidèlement au texte des manuscrits.

Pour la traduction, nous avons parfois recours au grand travail de Bouillet *(Les Ennéades de Plotin*, 3 vol. Paris, 1857-1860) et nous nous sommes fait un devoir d'indiquer les emprunts en note.

La méthode suivant laquelle nous avons travaillé, nous oblige à citer les livres de Plotin d'après l'ordre du canon chronologique de Porphyre (et non d'après l'arrangement porphyrien en ennéades, comme l'on cite habituellement) ; à partir du livre XXIII, nos citations présentent un double chiffre du livre : celui de dessus est le chiffre de l'édition de Kirchhoff, celui de dessous, le chiffre du canon porphyrien ; suivent le chapitre et la page de l'édition princeps (Bâle, 1580) avec ses divisions A,B,C, etc., reprenant d'ordinaire au commencement des chapitres. Ainsi $\frac{\text{XXII}}{\text{XXIII}}$, I, 660, C, = $\frac{\text{XXIIe livre dans l'édition Kirchhoff}}{\text{XXIIIe l. dans le canon de Porphyre}}$, ch. 1, 660e page de l'édition princeps, C. La table de concordance ci-contre permettra au lecteur de retrouver plus facilement nos références dans les différentes éditions.

Bibliographie. — 1. E. Brenning, *Die Lehre vom Schönen bei Plotin im Zusammenhange seines Systems dargestellt. Ein Beitrag zur Geschichte der Aesthetik.* Göttingen, 1864.

2. F. Scharrenbroich, *Plotini de pulchro doctrina*, diss. Halle, 1898.

3. C. Horst, *Plotins Aesthetik. Vorstudien zu einer Neuuntersuchung*, I. Gotha, 1905, paru d'abord partiellement comme dissertation à Marburg, 1905.

4. R. Volkmann, *Die Höhe der antiken Aesthetik, oder Plotins Abh. vom Schönen.* Stettin, 1860.

5. Lindeblad, *Plotini de Pulchro.* Londres, 1830.

6. A. J. Vitringa, *De egregio, quod in rebus corporeis constituit Plotinus, pulchri principio.* Amsterdam, 1867.

7. R. Haym, *De Pulchri atque Artis notione apud Platonem, Aristotelem atque Plotinum.* Diss., 1850.

TABLE DE CONCORDANCE DES LIVRES DE PLOTIN

	Édition de Kirchhoff	Canon de Porphyre	Ennéades
1re série : l. I-XXI, écrits entre 254 et 263 ap. J.-C. Age de Plotin : 50-59 ans.	I	I	I, 6
	II	II	IV, 7
	III	III	III, 1
	IV	IV	IV, 2
	V	V	V, 9
	VI	VI	IV, 8
	VII	VII	V, 4
	VIII	VIII	IV, 9
	IX	IX	VI, 9
	X	X	V, 1
	XI	XI	V, 2
	XII	XII	II, 4
	XIII	XIII	III, 9
	XIV	XIV	II, 2
	XV	XV	III, 4
	XVI	XVI	I, 9
	XVII	XVII	II, 6
	XVIII	XVIII	V, 7
	XIX	XIX	I, 2
	XX	XX	I, 3
	XXI	XXI	IV, 1
	XXII	XXII	VI, 4
		XXIII	VI, 5
	XXIII	XXIV	V, 6
	XXIV	XXV	II, 5
	XXV	XXVI	III, 6
	XXVI	XXVII	IV, 3

	Édition de Kirchhoff	Canon de Porphyre	Ennéades
2e série : l. XXII-XLV, écrits entre 263-268 ap. J.-C. Age de Plotin : 59-64 ans.		XXVIII	IV, 4
		XXIX	IV, 5
	XXVII	XXX	III, 8
	XXVIII	XXXI	V, 8
	XXIX	XXXII	V, 5
	XXX	XXXIII	II, 9
	XXXI	XXXIV	VI, 6
	XXXII	XXXV	II, 8
	XXXIII	XXXVI	I, 5
	XXXIV	XXXVII	II, 7
	XXXV	XXXVIII	VI, 7
	XXXVI	XXXIX	VI, 8
	XXXVII	XL	II, 1
	XXXVIII	XLI	IV, 6
	XXXIX	XLII	VI, 1
		XLIII	VI, 2
		XLIV	VI, 3
	XL	XLV	III, 7
3e s., écrite 268-269 Age de Plotin : 64-65	XLI	XLVI	I, 4
	XLII	XLVII	III, 2
		XLVIII	III, 3
	XLIII	XLIX	V, 3
	XLIV	L	III, 5
4e s., écr. 269-270 Age de Pl. : 65-66	XLV	LI	I, 8
	XLVI	LII	II, 3
	XLVII	LIII	I, 1
	XLVIII	LIV	I, 7

8. E. Grucker, *De Plotinianis libris quae inscribuntur* περὶ τοῦ καλοῦ *et* περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους, diss. Strassburg und Paris, 1866.

9. F. G. Starke, *Plotini de amore sententia*, Pr. Neu Ruppin, 1854.

10. Rob. Zimmermann, *Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft*, Wien, 1858. S. 122-147.

11. J. Walter, *Die Geschichte der Aesthetik im Altertum, ihrer begrifflichen Entwicklung nach dargestellt*, Leipzig, 1893. S. 736-786.

12. E. Müller, *Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten*, II, Berlin, 1837. S. 285-315.

13. Ferd. Gregorovius, *Grundlinien einer Aesthetik des Plotins* in Fichtes Zeitschr. f. Ph., XXVI, S. 112-147.

14. W. Lutoslawski, *Estetyka Plotyna u zwiazku z Klasycznemi pojeciani o pieknie* (L'esthétique de Plotin en relation avec la conception classique du beau). Anz. d. Akad. der Wiss. in Krakau, 1903, V, pp. 79-86.

15. M. De Wulf, *L'histoire de l'esthétique et ses grandes orientations* (Revue Néo-Scolastique, 1909, pp. 237-259).

16. Enfin, signalons encore Creuzer, *Plotini liber de Pulchritudine* (Enn., I, 6). Heidelberg, 1814 ; cette édition est accompagnée d'un commentaire très étendu, qui maintenant encore rend des services.

Pour avoir une idée d'ensemble de la philosophie de Plotin, on consultera le mieux : Zeller. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt.* III. Teil, 2. Abteilung. *Die Nacharistotelische Philosophie*, 2. Hälfte, Leipzig, 1903 [4]. S. 520-688. On peut lire aussi avec avantage l'exposé succinct et exact de M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain-Paris, 1912[4], pp. 74-81.

CHAPITRE PREMIER.

L'aspect objectif du beau.

Héritier des doctrines de Platon et d'Aristote, Plotin admet comme évidente l'objectivité du beau. Nulle part, il ne s'attache à la démontrer ; jamais il ne lui vient à l'esprit que le sujet seul pourrait, peut-être, rendre adéquatement raison de l'émotion esthétique. Cette hypothèse, il la suppose évidemment fausse, absurde : « Les choses sont belles par la présence de la beauté..., sinon nous les affirmerions belles parce que nous serions disposés de telle ou telle manière, alors que, dans la substance des choses elles-mêmes ou parmi leurs accidents, il n'y aurait rien qui nous les ferait paraître belles » [1]).

[1]) $\frac{\text{XXXI}}{\text{XXXIV}}$, 14, 685, DE.

Les *Ennéades* fournissent d'amples matériaux pour étudier la nature de la beauté objective ; mais ces matériaux si vastes sont diffus ; les exposés toujours partiels n'épuisent pas leur objet et se perdent fréquemment en des expansions lyriques enthousiastes ; le tout se complique de doctrines métaphysiques peu cohérentes entre elles et accusant, d'autre part, une certaine évolution dans la pensée de l'auteur. Nous tâcherons de coordonner en système les éléments épars, en tenant rigoureusement compte de cette évolution de doctrine, et en prenant comme principe de division la *hiérarchie des différentes beautés en gradation descendante*. Car, dans le système de Plotin, « le *Premier* est la beauté et le bien ; par lui l'*intelligence* à son tour est la beauté subsistante, l'*âme* est belle par l'intelligence ; tout le reste (le *monde sensible*) est beau par l'âme » [1]).

Si nous préférons ce principe de division à l'analyse même de la nature du beau, c'est que pour Plotin « le beau est équivoque selon qu'il se dit du monde sensible ou du monde intelligible » [2]). Nous ne pouvons donc étudier ensemble la beauté sensible et la beauté intelligible, puisque, malgré certaines ressemblances, ces beautés sont d'un ordre différent. Dans le monde intelligible lui-même, il faut traiter spécialement de l'âme parce qu'elle tient le milieu entre le sensible et l'intelligible, quoique son essence appartienne encore à l'intelligible. Quant au principe suprême, il est ineffable, surpassant infiniment en beauté toute la beauté du monde intelligible.

De là divers ordres de beautés complètement distincts qui déterminent la division de ce chapitre en quatre parties : La beauté du Principe suprême (I). — La beauté de l'In-

[1]) I, 6, 55 EF « καὶ τὸ πρῶτον θετέον τὴν καλλονὴν ὅπερ καὶ τἀγαθὸν, ἀφ' οὗ νοῦς εὐθὺς τὸ καλόν· ψυχὴ δὲ νῷ καλὸν, τὰ δὲ ἄλλα ἤδη, παρὰ ψυχῆς μορφούσης καλά... » Voyez aussi $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 33, 725 B.

[2]) $\frac{\text{XXXIX}}{\text{XLIV}}$, 16, 631 A. « Ὁμώνυμον γὰρ τὸ καλὸν, τὸ τῇδε κἀκεῖ... »

telligence (II). — La beauté de l'âme (III). — La beauté du monde sensible (IV).

I.

LA BEAUTÉ DU PRINCIPE SUPRÊME.

Deux conceptions du Principe suprême apparaissent successivement chez Plotin. D'après la première, le Principe suprême est l'intelligence. D'après la seconde, qui est la conception définitive, le Principe suprême est l'Un ineffable.

En étudiant les livres de Plotin suivant l'ordre chronologique de leur composition, nous avons cru découvrir plus d'une évolution dans les idées du philosophe ; la plus importante concerne le fondement même de sa philosophie : le Principe suprême, auteur et fin de toutes choses.

Durant la première partie de sa carrière, Plotin professe la doctrine de ses prédécesseurs, Numénius et les platoniciens éclectiques : il admet comme principe suprême l'intelligence, c'est-à-dire le monde des êtres véritables, des idées contenant seul toute réalité, tout être [1]). C'est cette théorie qu'il propose encore dans ses premiers écrits, les livres II à VI [2]). Elle implique un panthéisme idéaliste, suivant l'équation : Principe suprême = intelligence = les êtres = les idées.

Qui ne voit l'importance de cette doctrine pour sa première conception de l'esthétique ? Le principe premier de toute beauté se confondant avec les êtres, tous les êtres

[1]) V, 3, 556.

[2]) A preuve, plusieurs textes de ces livres : II, 8, dans Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XV, 22, p. 834 A-C (Gifford, t. II ; Migne, P. G., t. XXI, col. 1372 ; II, 8-9, 463 A-464 B dans Eusèbe de Césarée, *o. c.*, XV, 10, p. 812 A (Gifford, t. II ; Migne, P. G., t. XXI, col. 1334-5) et II, 10, 464 F-465 B ; IV, 362-364 ; V, 2, 556 A-556 D, 3-8, en particulier 4, 557 A ; VI, 1, 468 A ; 6, 474 A-C ; et aussi la manière dont le philosophe établit dans les livres subséquents, spécialement dans les livres VII, IX et X, l'existence nécessaire d'un Principe supérieur à l'Intelligence.

ont part à la beauté essentielle de la divinité et leur beauté se confond avec leur essence : cette beauté, ils ne la tiennent donc pas d'ailleurs, ils la possèdent souverainement parfaite [1] ; l'homme qui parvient à se contempler pur de toute attache à la matière peut s'écrier en toute vérité : « Croyez-m'en, je suis un dieu immortel » [2], car lui-même alors est Dieu souverain, jouissant sans entraves de sa souveraine beauté.

Quant à la hiérarchie de la beauté, telle qu'elle est exposée dans les livres II-VI, elle se réduit à trois degrés :

1. La beauté de l'intelligence, principe souverain de toute beauté.

2. La beauté de l'âme, deuxième principe, par lequel l'intelligence forme et orne les corps d'une image de sa beauté.

3. La beauté sensible [3].

Pour éviter des répétitions, n'exposons pas plus longuement ici ce premier système d'esthétique plotinienne : tout ce que nous dirons plus loin de la beauté de l'intelligence, de l'âme et du monde sensible s'applique également à l'intelligence, à l'âme et au monde sensible, tels que Plotin les concevait dans les livres II-VI, sauf toutefois que la beauté de l'intelligence y est souveraine et principe suprême de toute beauté.

A partir du livre VII, Plotin introduit dans sa philosophie un nouvel élément : l'Un ineffable, principe de l'intelligence et absolument distinct d'elle ; c'est ce principe qui, avec l'intelligence et l'âme, forme la fameuse *Triarchie* ou *Trinité néo-platonicienne*.

Dès lors, les choses changent de face. Du panthéisme idéaliste, Plotin passe par un trait de génie à une doctrine

[1]) II, 10, 465 AB ; V, 2, 556 CD ; VI, 1, 468 AB.
[2]) II, 10, 465 AB.
[3]) V, 2, 556.

bien plus pure : celle d'un seul Dieu ineffable, infiniment parfait ; par son infinie puissance, il est cause de tout ce qui le suit : intelligence, âme, monde sensible ; maître souverain, il n'a rien fait qu'il n'ait voulu, et tout ce qu'il a fait a été fait sans aucune diminution de son essence, sans aucune effusion de sa puissance. Il est parfait : il n'a besoin d'aucune des choses qui procèdent de lui, mais toutes choses ont besoin de lui, parce qu'elles lui doivent l'être et tel être, et que dès lors il est leur fin dernière. On verra plus loin que la notion même du Principe suprême se perfectionne dans des livres subséquents.

Par le fait de ce changement d'opinion en théodicée, le système esthétique se modifie. La beauté de l'intelligence passe au second rang ; le principe premier de toute beauté est l'Un ineffable, cause immédiate de l'être et de la beauté de l'intelligence, cause médiate et première des autres beautés. C'est du Principe suprême ineffable, tel que Plotin le propose dans les livres VII-XLIV et I, qu'il s'agira dans la suite.

Suivant le concept plotinien, l'Un, Principe suprême est absolument *ineffable*. Il est au-dessus de toutes choses, au-dessus de toute quiddité. Voilà la raison intime pour laquelle nous ne pouvons dire ce qu'il est [1]). En effet, comme l'objet de notre intelligence est toujours une quiddité, on ne peut ni comprendre, ni même penser le Principe suprême : quoi que nous pensions ou affirmions de lui, toujours nous en pensons ou affirmons une quiddité [2]).

On objectera peut-être : à plusieurs reprises Plotin affirme que le Principe suprême est intelligible par rapport à l'intelligence, deuxième principe, dont notre intelligence

[1]) IX, 3, 760 E-761 B ; $\frac{\text{XXXVI}}{\text{XXXIX}}$, 11, 745 AB.

[2]) IX, 3, 759 A : ἔστιν ἡμῖν γνῶσις εἴδεσιν ἐπερειδομένη ; $\frac{\text{XLIII}}{\text{XLIX}}$, 12, 510 C-13, 510 A : τὸ γὰρ αὐτὸ, πρὸ τοῦ τι · διὸ καὶ ἄρρητον τῇ ἀληθείᾳ · ὅτι γαρ ἂν εἴπης, τὶ ἐρεῖς.

n'est qu'une puissance particulière. Sans doute au livre VII, le philosophe démontre la nécessité de l'existence d'un principe supérieur à l'intelligence par le fait que, sans un intelligible préexistant, l'intelligence ne pourrait être intelgence. Mais déjà au livre IX (3, 761 AB et 4, 761 DE), il a soin d'avertir que tout ce qu'il dit de l'Un est purement analogique, qu'il nous est impossible de dire ce qu'il est. S'il lui arrive encore d'affirmer que l'Un ineffable est intelligible par rapport au deuxième principe [1]), cet illogisme disparaît à partir du livre $\frac{\text{XXIV}}{\text{XXV}}$, et au livre $\frac{\text{XXVII}}{\text{XXX}}$ [2]), Plotin prouve positivement que le Principe supérieur à l'intelligence ne peut, en aucune façon, être ni intelligible, ni intelligence. Nous sommes donc en présence d'un perfectionnement graduel de la notion du Principe suprême, qui reste toujours au-dessus de toutes choses, ineffable.

Toutefois, s'il n'est pas donné de savoir et de dire *ce qu'est* le Principe suprême et sa beauté, il est concédé de parler de lui [3]). Nous tâchons de le saisir comme nous pouvons, soit *par négation* en lui déniant tout, ce qui ne nous apprend rien de positif ; soit *par affirmation*, ce qui nous amène à lui attribuer des concepts, qui en réalité ne lui conviennent pas. Plotin a recours de préférence au procédé de *négation* [4]). Cependant vers la fin de sa carrière, il emploie plus fréquemment le *procédé d'affirmation par analogie et suréminence* et ordinairement il avertit le lecteur que cette manière d'exposer n'est pas conforme à la réalité ; que pourtant elle est nécessaire, car, si nous ne nous résignons pas à parler du Principe suprême en lui appliquant par suréminence les perfections nécessairement imparfaites des êtres, nous n'avons plus qu'à nous taire.

[1]) Cf. c. a. $\frac{\text{XXIV}}{\text{XXIII}}$, 534 A-C.

[2]) 8, 350 CD.

[3]) $\frac{\text{XLIII}}{\text{XLIX}}$, 14, 511 AB.

[4]) Voyez les livres VII et IX.

Comme le procédé de négation est assez étranger à nos habitudes de penser, certains auteurs [1]) ont cru, mais à tort [2]), que Plotin croyait à un Principe premier indéterminé, inconscient, dépourvu de perfection, mais bien et cause de tout ce qui le suit.

En réalité, ce procédé convient mieux à l'exposé du système plotinien, parce qu'il prête moins à confusion que le procédé par affirmation. En voici la raison. L'intelligence, deuxième principe, est le monde de l'être ; elle contient toute réalité, toute perfection, tout le bien, tout le beau, *sans mélange d'aucune imperfection :* ce sont les concepts positifs abstraits existant dans toute la splendeur de leur être, excepté toutefois qu'ils admettent une distinction de raison. A part cela, le monde intelligible est toute perfection, existant dans une unité réelle parfaite. En conséquence, tout ce que Plotin affirme analogiquement du Principe suprême ne saurait être plus parfait que les quiddités du deuxième principe. Aussi, les notions affirmées de préférence du Principe suprême sont l'Un et le Bien, parce que ce sont les concepts intelligibles les plus simples, — l'Un excluant toute dualité, objet le plus simple de l'intelligence, le Bien objet le plus simple de la volonté — concepts les plus élevés, les plus parfaits dans la hiérarchie des intelligibles.

D'autre part, à lire certains livres [3]), on croirait que Plotin reconnaît positivement et proprement au Principe suprême les notions d'Un et de Bien, et inversement, il semble dire que ces deux idées ne se trouvent pas dans le monde intelligible, mais qu'elles lui sont supérieures. Cette

[1]) e. a. Zeller, *Philosophie der Griechen*, III, 2, 2, pp. 529-548; V. Cousin, *Histoire générale de la philosophie.* Paris, 1863, p. 169; Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vol. Paris, 1846-51, t. III, p. 280.

[2]) Voir l'exposé de la Beauté du Principe suprême, p. 306 et suiv. $\frac{\text{XXXVI}}{\text{XXXIX}}$, 12-13, 746-747, etc.

[3]) p. ex., X, et surtout plus tard $\frac{\text{XXVII}}{\text{XXX}}$ — $\frac{\text{XXX}}{\text{XXXIII}}$, $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, $\frac{\text{XXXVI}}{\text{XXXIX}}$, $\frac{\text{XXXIX}}{\text{XLII}}$, etc.

impression résulte avant tout de l'opposition assez constante, et souvent longuement développée, entre le Bien ou l'Un, Principe suprême, et l'Intelligence, l'Etre, le Beau. C'est ainsi qu'au l. $\frac{\text{XXIX}}{\text{XXXII}}$, ch. 12-13, 530 A-532 F, Plotin établit la supériorité du bien sur le beau ; on pourrait croire qu'il affirme proprement du Principe suprême qu'il est le Bien, roi des intelligibles dans la hiérarchie platonicienne des idées ; de même, la lecture des chapitres 4 et 5 convaincrait aisément de ce qu'il reconnaît l'Un comme premier principe.

Mais au chapitre 6 du même livre, il dit en termes exprès que l'Un ou le Bien, Principe suprême, n'est ni quiddité, ni qualité, ni un, ni n'importe quoi : « Nous ne savons ce qu'il faut dire et cependant nous parlons de l'ineffable et nous lui donnons un nom, voulant nous le signifier dans la mesure du possible » (6, 525 D) [1]).

Inutile de multiplier les exemples. Qu'il nous suffise d'avoir constaté que Plotin ne confond pas l'Un, principe suprême, avec une quiddité quelconque, fût-ce le Bien ou l'Un. S'il semble parfois les identifier, cela tient à ce que, dans son système, il ne pouvait parler analogiquement du principe suprême sans prêter à confusion. Ensuite, il prétend à tort que sa doctrine de la triarchie est conforme au système platonicien [2]) ; même, il emprunte à Platon des raisonnements entiers sur la supériorité du Bien ; or, pour Platon, le Bien était Principe suprême, mais il faisait partie du monde des idées. On conçoit que Plotin ait été embarrassé pour appliquer à sa triarchie les exposés concernant la dyarchie platonicienne ; et que, déjà de son vivant, on se méprenait parfois sur le fond de sa pensée [3]).

[1]) Voyez aussi le livre immédiatement subséquent $\frac{\text{XXX}}{\text{XXXIII}}$, 1, 199 B: « καὶ ὅταν λέγωμεν τἀγαθὸν, ταύτην δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν, οὐ κατηγοροῦντας ἐκείνης οὐδὲν, δηλοῦντας δὲ ἡμῖν αὐτοῖς, ὡς οἷόν τε » ; $\frac{\text{XXXVI}}{\text{XXXIX}}$, 8, 741 A-742 A ; 12, 745 D-F, etc.

[2]) Cf. X, 8, 489 A-490 B.

[3]) *Vie de Plotin*, ch. 17-18 : Ταύτην τὴν ἐπιστολὴν (Ἀμελίου) θεῖναι προήχθην, οὐ μόνον πίστεως χάριν τοῦ τοὺς τότε καὶ ἐπ' αὐτοῦ (Πλωτίνου) γεγονότας,

Après ces considérations sur la nature de l'Un, il est naturel que nous prévenions le lecteur que tout ce qui se dira de la beauté de l'Un tiendra dans un langage analogique : « il faut avoir ici de l'indulgence pour notre langage : en parlant de Dieu on est obligé, pour se faire comprendre, de se servir de mots qu'une rigoureuse exactitude ne permettrait pas d'employer. Avec chacun d'eux il faut, sous-entendre « en quelque sorte » (οἷον) [1]).

Comme le Principe suprême peut être envisagé soit en lui-même, soit par rapport aux êtres qui dépendent de lui, il faut étudier sa beauté à ce double point de vue.

1. *Le Principe suprême est beau en lui-même :* la raison et l'expérience en témoignent. De la beauté du monde sensible et du monde intelligible la raison conclut à la beauté du Principe suprême, parce que dans l'effet il n'y a aucune perfection qui ne soit aussi dans la cause. « Comme celui qui lève ses regards vers le ciel et voit la splendeur des astres, pense à leur auteur et le cherche ; ainsi faut-il que celui qui a regardé, contemplé et admiré le monde intelligible, recherche son créateur, où il réside et comment il est, lui, auteur d'un enfant si parfait, lui, père de l'intelligence, enfant beau, tenant de son père toute plénitude de sa perfection » [2]).

L'expérience aussi démontre aux vrais philosophes que le Principe suprême est beau. Quoique par l'intelligence nous ne puissions atteindre directement le Principe suprême, nous pouvons par une certaine puissance, que Plotin ne

τοῦ Νουμηνίου οἴεσθαι ὑποβαλλόμενον κομπάζειν, ἀλλὰ καὶ ὅτι πλατὺν αὐτὸν φλήναφον εἶναι ἡγοῦντο καὶ κατεφρόνουν, τῷ μὴ νοεῖν ἃ λέγει καὶ τῷ πάσης σοφιστικῆς αὐτὸν σκηνῆς καθαρεύειν καὶ τύφου, ὁμιλοῦντι δὲ ἐοικέναι ἐν ταῖς συνουσίαις, καὶ μηδενὶ ταχέως ἐπιφαίνειν τὰς συλλογιστικὰς ἀνάγκας αὐτοῦ, τὰς ἐν τῷ λόγῳ λαμβανομένας. Ἔπαθον δ' οὖν τὰ ὅμοια ἐγὼ Πορφύριος, ὅτε πρῶτον αὐτοῦ ἠκροασάμην. Διὸ καὶ ἀντιγράψας προσήγαγον, δεικνύναι πειρώμενος ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά. Voyez aussi le chap. 20.

[1]) $\frac{\text{XXXVI}}{\text{XXXIX}}$, 13, 748 BC (traduction de Bouillet, t. III, p. 517); IX, 5, 763 C.

[2]) $\frac{\text{XXVII}}{\text{XXX}}$, 10, 353 AB.

décrit nulle part clairement [1]), le voir, le contempler ; mais ce spectacle est ineffable, et par conséquent indescriptible. Celui qui a vu le Principe suprême, celui-là sait combien il est beau : « εἴ τις οὖν εἶδεν αὐτὸ, οἶδεν ὃ λέγω ὅπως καλόν » [2]).

La beauté du Principe suprême est *souveraine*. C'est ce que Plotin exprime par les mots : τὸ ὑπέρκαλον, ἡ καλλονή, αὐτὸ τὸ κάλλος, tous termes employés également, mais moins souvent, pour désigner la beauté intelligible : « τοῦτο γὰρ αὐτὸ μάλιστα κάλλος, ὂν αὐτὸ καὶ τὸ πρῶτον [3]), αὐτός τε γὰρ ὑπέρκαλος, καὶ ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων, βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ » [4]).

Dans la métaphysique plotinienne, la cause doit être plus parfaite que l'effet : ce principe, souvent énoncé, est à la base de tout le système de la génération des êtres par déchéance progressive [5]). Comme l'intelligence, monde de l'être, est la perfection et la beauté subsistante, il faut nécessairement que sa cause première, le Principe suprême, soit souverainement parfaite et par conséquent aussi souverainement belle.

Bien plus, *sa beauté ne fait qu'un avec son essence*, parce qu'il est abolument simple : en lui il n'y a aucune distinction ni réelle ni logique entre l'essence et sa perfection, car « il est seulement lui-même, tandis que tout autre être est lui-même et autre chose » [6]). Toute distinction, même logique, amènerait dualité et le rendrait imparfait. « Ce même Dieu est aimable et amour, amour de lui-même, parce qu'il est beau par lui-même et en lui-même ; or, il ne

[1]) Voyez X, 11, 491 AB, et $\frac{\text{XLVII}}{\text{LIII}}$, 8, 5, AB.

[2]) I, 7, 55 F. Voyez aussi IX, 10-11, 769-771.

[3]) I, 7, 56 C.

[4]) $\frac{\text{XLV}}{\text{LII}}$, 2, 72 E ; cf. aussi I, 9, 58 AD ; $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 17, 710 B ; IX, 4, 761 D ; $\frac{\text{XLV}}{\text{LI}}$, 13, 80 DE, etc.

[5]) Cf. e. a. X, 7-8, 488-490 ; $\frac{\text{XLIII}}{\text{XLIX}}$, 16, 513 A-514 B ; etc.

[6]) $\frac{\text{XXXVI}}{\text{XXXIX}}$, 21, 756 C : ... ἀλλὰ μόνον αὐτὸ, καὶ ὄντως αὐτὸ, εἴ γε τῶν ἄλλων ἕκαστον, αὐτὸ καὶ ἄλλο. Voyez aussi 13, 747 A. ... πάλιν αὖ λεγέσθω, ὡς τὰ μὲν ὀρθῶς εἴρηται, ὅτι οὐ ποιητέον, οὐδ' ὡς εἰς ἐπίνοιαν δύο...

pourrait coexister avec lui-même si le coexistant n'était un et identique avec ce qui lui coexiste... » [1]) « Il s'aime splendeur pure, et il est lui-même ce qu'il aime... » [2])

Aussi la beauté du Principe suprême brille de tout l'éclat de la perfection infinie : elle est illimitée, éternelle, vraie, simple, ineffable, cause première, comme le Principe suprême lui-même. Elle n'est ni un aspect ni un genre de l'être : elle est au-dessus de tout être et par conséquent elle n'est prédicable d'aucun être : puisqu'elle n'est ni être, ni prédicable d'un être, elle n'est évidemment pas genre, mais au-dessus de tout genre des êtres [3]). Ce serait donc une erreur de croire que la beauté du Principe suprême constituerait un aspect de l'être, érigé en hypostase, ou que sa bonté et son unité seraient le Bien et l'Un, transcendantaux subsistants. Des textes formels s'opposent à cette interprétation possible de textes ambigus [4]).

Le Principe suprême est lui-même *cause souveraine et volontaire de sa beauté* comme de son essence : « Il s'est fait lui-même, il est maître de lui-même : il existe, non comme autre chose l'aurait voulu, mais comme il veut lui-même » [5]).

[1]) $\frac{\text{XXXVI}}{\text{XXXIX}}$, 15, 749 A.

[2]) Id., 16, 751 B : « Ὅδ' εἰς τὸ εἴςω οἷον φέρεται αὑτοῦ, οἷον ἑαυτὸν ἀγαπήσας αὐγὴν καθαρὰν, αὐτὸς ὢν τοῦτο ὅπερ ἠγάπησε... »

[3]) $\frac{\text{XXXIX}}{\text{XLIII}}$, 17, 18, 610 A, 610 E-711 A : « Τὸ μὲν ἀγαθὸν, εἰ τὸ πρῶτον, ἣν δὴ λέγομεν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν, καθ' ἧς οὐδὲν κατηγορεῖται, ἀλλ' ἡμεῖς μὴ ἔχοντες ἄλλως σημῆναι, οὕτω λέγομεν, γένος οὐδενὸς ἂν εἴη. Οὐ γὰρ κατ' ἄλλων λέγεται, ἢ ἥν ἂν καθ' ὧν λέγεται, ἕκαστον ἐκεῖνο λεγόμενον, καὶ πρὸ οὐσίας δὲ ἐκεῖνο, οὐκ ἐν οὐσίᾳ... Περὶ δὲ τοῦ καλοῦ, εἰ μὲν ἐκείνο ἡ πρώτη καλλονὴ, τὰ αὐτὰ ἂν καὶ παραπλήσια λέγοιτο τοῖς ἐπὶ τοῦ ἀγαθοῦ λόγοις ».

[4]) IX, 5, 763 B-D ; $\frac{\text{XXIX}}{\text{XXXII}}$, 4, 523 BD ; 6, 525 E-526 A, et plus spécialement le livre περὶ ἀριθμῶν, $\frac{\text{XXXI}}{\text{XXXIV}}$, 5, 675 DE, où Plotin parle, ex professo, de l'Un transcendantal : « je ne parle pas de cet Un que nous admettons au-dessus de l'être (l'Un Principe suprême), mais de l'Un qu'on affirme de chaque idée particulière (l'Un transcendantal) » : « λέγω δὲ οὐ τὸ ἓν ἐκεῖνο, ὃ δὴ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος φαμὲν, ἀλλὰ τοῦτο τὸ ἓν ὃ κατηγορεῖται τῶν εἴδων ἑκάστου » ; voyez aussi 681 B, etc.

[5]) $\frac{\text{XXXVI}}{\text{XXXIX}}$, 15, 750 A... « αὐτός ἐστιν οὗτος ὁ ποιῶν ἑαυτὸν καὶ κύριος ἑαυτοῦ, καὶ οὐχ ὥς τι ἕτερον ἠθέλησε γενόμενος, ἀλλ' ὡς θέλει αὐτός ». Cf. 17, 752 ; 20, 755.

La beauté a donc dans son essence la raison absolue et dernière de son existence.

En quoi consiste cette beauté ? *Sa raison formelle* est double, selon que Plotin considère le Principe suprême *en lui-même* ou *par rapport à nous*.

En lui-même, sa beauté est *la splendeur de son essence, manifestée à son intelligence et aimée par sa volonté :* cet acte d'intelligence et d'amour est permanent et constitutif de son essence ; en un mot, c'est le Principe suprême lui-même.

En effet, comme il est dit au livre XXXIX, le motif pour lequel le Principe premier s'aime, est sa beauté qu'il tient de lui-même : « καὶ ἐράσμιον καὶ ἔρως ὁ αὐτὸς, καὶ αὐτοῦ ἔρως, ἅτε οὐκ ἄλλως καλὸς ἢ παρ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ » [1]). Cette beauté, motif de son amour, consiste dans la splendeur pure de son essence comprise par son intelligence, et, pour ce motif, objet d'amour éternel : « Le Principe suprême se porte en quelque sorte vers sa propre essence ; *il s'aime lui-même splendeur pure, étant lui-même ce qu'il aime : cet acte d'amour l'établit,* puisque c'est un acte permanent, et *l'objet bien-aimé est l'intelligence.* Or, l'intelligence est un acte, en sorte que lui-même est acte mais non pas acte d'autrui : lui-même est donc son propre acte » [2]).

C'est le seul livre où Plotin parle des relations internes du Principe suprême [3]), car, remarquons-le, il est question ici de la constitution même de l'essence de Dieu : essence, acte d'intelligence, acte de volonté constituant la divinité

[1]) $\frac{\text{XXXVI}}{\text{XXXIX}}$, 15, 749 A.

[2]) 16. 751 B. « Ὁδ' ὑπερτάτην ἔχων τάξιν, μᾶλλον δ' οὐκ ἔχων, ἀλλ' ὢν ὑπέρτατος αὐτὸς... εἰς τὸ εἴσω οἷον φέρεται αὐτοῦ οἷον ἑαυτὸν ἀγαπήσας αὐγὴν καθαρὰν, αὐτὸς ὢν τοῦτο ὅπερ ἠγάπησε· τοῦτο δ'ἐστὶν ὑποστήσας αὐτὸν, εἴπερ ἐνέργεια μένουσα, καὶ τὸ ἀγαπητότατον οἷον νοῦς. Νοῦς δὲ, ἐνέργημα, ὥστε ἐνέργημα αὐτὸς, ἀλλὰ ἄλλου μὲν οὐδενός· ἑαυτοῦ ἄρα ἐνέργημα αὐτός. »

[3]) Dans ce même livre, ch. 7. 741 DE, il en est encore question en ces termes : Ὅταν δὲ δὴ ἡ οἷον ὑπόστασις αὐτοῦ ἡ οἷον ἐνέργεια ᾖ, οὐ γὰρ ἡ μὲν ἕτερον, ἡ δὲ ἕτερόν ἐστιν, εἴ γε μηδὲ ἐπὶ τοῦ νοῦ τοῦτο ὅτι μᾶλλον κατὰ τὸ εἶναι ἡ ἐνέργεια ἢ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τὸ εἶναι. Ὥστε οὐκ ἔχει τὸ ὡς πέφυκεν ἐνεργεῖν, οὐδὲ ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ οἷον ζωὴ ἀνενεχθήσεται εἰς τὴν οἷον οὐσίαν· ἀλλ' ἡ οἷον οὐσία συνοῦσα καὶ οἷον συγγενομένη ἐξ ἀιδίου τῇ ἐνεργείᾳ ἐξ ἀμφοῖν τὸ αὐτὸ ποιεῖ καὶ ἑαυτοῦ καὶ οὐδενός.

sans qu'il y ait proprement ni distinction réelle, ni distinction logique entre ces trois éléments constitutifs.

Par rapport à nous, la raison formelle de la beauté du Principe suprême n'est pas la splendeur de son essence comme telle, car nous ne la connaissons pas, mais la splendeur de sa bonté ou de son unité, parce que nous connaissons le mieux le Principe suprême sous ce double rapport.

Le plus souvent Plotin présente la beauté du Principe suprême comme *la splendeur du Bien* [1]) : c'est que sa préoccupation dominante, principalement vers la fin de sa carrière, est d'atteindre la béatitude parfaite, qui consiste dans la possession du bien absolu.

Parfois aussi, par exemple, au l. IX (10-11, 769-771), il nous fait supposer que cette beauté est la splendeur de l'Un ; la condition indispensable pour jouir du Principe suprême est de s'être unifié : si l'on n'est pas soi-même devenu un, on ne saurait contempler l'Un absolu.

Au fond, nous ne nous portons pas vers le Principe suprême en tant qu'Un, mais en tant que Bien ; nous désirons l'Un parce que, par réflexion, nous savons qu'il est le Bien [2]). Lorsque nous parvenons à contempler le Principe suprême, c'est formellement comme terme de nos désirs, c'est-à-dire, en dernière analyse, comme Bien [3]). « Celui qui ne l'a pas encore vu peut le désirer en tant que bien ; celui qui l'a vu sait combien il est beau, il peut se réjouir

[1]) C'est le cas notamment au l. I περὶ τοῦ καλοῦ (7, 55, etc.), au l. $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$ (20-22, 712 A-715 C), et surtout dans ses derniers livres.

[2]) I, 7, 55 F : « Ἐφετὸν μὲν γὰρ ὡς ἀγαθόν, καὶ ἡ ἔφεσις πρὸς τοῦτο »... et 56 A : « ἔστι γὰρ τῷ μὲν μήπω ἰδόντι ὀρέγεσθαι ὡς ἀγαθοῦ ... » ; $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 20, 713 C-21, 714 A. Καὶ τῶν μὲν μὴ ἐχόντων νοῦν οὐ πάντα νοῦν κτήσασθαι ζητεῖ· τὰ δὲ ἔχοντα νοῦν οὐχ ἵσταται ἤδη, ἀλλὰ πάλιν τὸ ἀγαθὸν ζητεῖ, καὶ νοῦν μὲν ἐκ λογισμοῦ, τὸ δ' ἀγαθὸν καὶ πρὸ τοῦ λόγου, κ. τ. λ. Plotin établit dans ce passage que l'objet de nos désirs est formellement le bien ; nous ne désirons l'Intelligence et toutes autres choses que parce que, par raisonnement, nous y voyons un bien.

[3]) Plotin ne parle pas de la Beauté du Principe suprême comme splendeur du vrai. C'est sans doute pour ne pas confondre le Principe suprême avec l'Intelligence, deuxième principe, car le vrai est l'objet formel de l'Intelligence.

de sa beauté et il est rempli de voluptueuse stupeur... » (I, 7, 55 F, 56 A).

Par rapport à nous, la raison formelle dernière de sa beauté est donc la splendeur du Bien.

2. *Le Principe suprême est principe et fin de toute autre beauté :* ἀρχὴ κάλλους, καὶ πέρας κάλλους [1]). C'est lui qui veut, et fait exister de toute éternité, l'universalité des choses ; de toute éternité il leur a donné l'être et toute la perfection de leur être. Cependant leur essence n'est pas une partie de sa substance ou un efflux substantiel de sa force : elles sont complètement distinctes de leur cause [2]).

Le Principe suprême les produit par un acte de sa volonté souveraine, tout en restant immuable dans son essence infinie ; il n'a aucunement besoin des êtres, car il est absolument parfait ; il ne les contient pas en lui, car il est absolument un ; il les produit par sa toute-puissance sans diminution aucune de son essence [3]). La réalité de l'acte créateur n'est que dans le terme de son effection : l'être ou l'intelligence [4]) ; lorsque nous disons que le Principe suprême veut, pense, fait, engendre les êtres, nous parlons

[1]) $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 32, 723 E.

[2]) IX, 5, 763 BC. Καὶ αὐτοῦ ἡ φύσις τοιαύτη, ὡς πηγὴν τῶν ἀρίστων εἶναι, καὶ δύναμιν γεννῶσαν τὰ ὄντα, μένουσαν ἐν ἑαυτῇ καὶ οὐκ ἐλαττουμένην, οὐδ' ἐν τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτὴς οὖσαν.

[3]) $\frac{\text{XXXVI}}{\text{XXXIX}}$, 13, 747 AB. Ἀλλ' εἰ καὶ τὰ ὀνόματα ταῦτα ἐπάγειν δεῖ οὐκ ὀρθῶς τοῦ ζητουμένου, πάλιν αὖ λεγέσθω, ὡς τὰ μὲν ὀρθῶς εἴρηται, ὅτι οὐ ποιητέον οὐδ' ὡς εἰς ἐπίνοιαν δύο, τὰ δὲ νῦν τῆς πειθοῦς χάριν, καίτοι παρανοητέον ἐν τοῖς λόγοις. — Εἰ γὰρ δοίημεν ἐνεργείας αὐτῷ, τὰς δὲ ἐνεργείας αὐτοῦ οἷον βουλήσει αὐτοῦ · οὐ γὰρ ἀβουλῶν ἐνεργεῖ · αἱ δὲ ἐνέργειαι ἡ οἷον οὐσία αὐτοῦ, ἡ βούλησις αὐτοῦ καὶ ἡ οὐσία ταὐτὸν ἔσται. Εἰ δὲ τοῦτο, ὡς ἄρα ἐβούλετο, οὕτω καὶ ἔστιν. Οὐ μᾶλλον ἄρα ὡς πέφυκε βούλεταί τε καὶ ἐνεργεῖ, ἢ ὡς βούλεταί τε καὶ ἐνεργεῖ ἡ οὐσία ἐστὶν αὐτοῦ. Κύριος ἄρα πάντη ἑαυτοῦ ἐφ' ἑαυτῷ ἔχων καὶ τὸ εἶναι. — 18, 753 DE. Αἴτιον δὲ ἐκεῖνο τοῦ αἰτίου · μειζόνως ἄρα οἷον αἰτιώτατον καὶ ἀληθέστερον αἰτία, ὁμοῦ πᾶσας ἔχον τὰς μέλλουσας ἀπ' αὐτοῦ ἔσεσθαι νοερὰς αἰτίας καὶ γεννητικὸν τοῦ οὐχ ὡς ἔτυχεν, ἀλλ' ὡς ἠθέλησεν αὐτός · ἡ δὲ θέλησις οὐκ ἄλογος ἦν, οὐδὲ τοῦ εἰκῆ, οὐδ' ὡς ἐπῆλθεν αὐτῷ ἀλλ' ὡς ἔδει, ὡς οὐδενὸς ὄντος ἐκεῖ εἰκῆ. Ὅθεν καὶ δέον καὶ καιρὸν ὁ Πλάτων ὡς οἷόν τε ἦν σημῆναι ἐφιέμενος, ὅτι πόρρω τοῦ ὡς ἔτυχεν, ἀλλ' ὅπερ ἐστὶ, τοῦτο δέον. Εἰ δὲ τὸ δέον τοῦτο, οὐκ ἀλόγως τοῦτο,... καὶ οὐχ οἷον ἔτυχε τοῦτο ἐστίν · ἀλλὰ τοῦτο ἐστὶν, ὅπερ οἷον ἐβουλήθη αὐτὸς, εἴπερ τὰ δέοντα βούλεται καὶ ἓν τὸ δέον καὶ ἡ τοῦ δέοντος ἐνέργεια. Καὶ ἔστι δέον οὐχ ὡς ὑποκείμενον, ἀλλ' ὡς ἐνέργεια πρώτη, τοῦτο ἑαυτὴν ἐκφήνασα ὅπερ ἔδει.

[4]) IX, 3, 761 A. Ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστι συμβεβηκός τι

par analogie, nous appliquons à son effection ineffable, la manière d'agir d'un homme sage [1]).

L'Intelligence produit : 1° les idées constitutives de son essence parmi lesquelles l'âme en tant qu'intelligible tient la dernière place ; 2° l'Ame en tant que puissance capable de créer et d'informer la matière.

L'Ame à son tour produit : 1° les âmes constitutives de son essence ; 2° les formes matérielles et la matière, images sensibles des réalités intelligibles.

L'effection de l'Intelligence et par conséquent celle de l'Ame se fait *nécessairement*, suivant la nature qu'elle a reçue du Principe suprême ; elle se fait aussi en un certain sens librement parce que, étant intelligence et volonté parfaite, elle ne veut que ce que veut le Principe suprême, elle ne veut que le bien véritable, l'action conforme à sa nature [2]).

La création procède donc tout entière du Principe suprême, mais elle n'a pas pour terme immédiat chaque être ; tous les êtres quels qu'ils soient sortent par voie d'évolution avec déchéance progressive du premier terme de la création, l'intelligence [3]).

Telle est, à partir du livre VII, la théorie de Plotin sur la genèse des êtres. Cependant certains textes de livres qui suivent immédiatement (spécialement le livre XI), pourraient faire croire à un efflux de la puissance divine. D'autres textes des mêmes livres s'y opposent, p. ex., IX, 5, 763 B-C [4]). Au livre $\frac{\text{XXXVI}}{\text{XXXIX}}$, traitant *ex professo* de la volonté du Prin-

αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ' αὐτοῦ, ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ; $\frac{\text{XXXVI}}{\text{XXXIX}}$, 21, 756 AB. Μετουσίᾳ γάρ τινι αὐτοῦ ἐστι (τὰ πάντα), καὶ εἰς τοῦτο ἡ ἀναγωγὴ πάντων· αὐτὸς δὲ ἤδη παρ' αὐτοῦ οὔτε συνοχῆς οὔτε μετουσίας δεόμενος, ἀλλὰ πάντα ἑαυτῷ· μᾶλλον δὲ οὐδὲν, οὐδὲ τῶν πάντων δεόμενος εἰς αὐτόν.

[1]) $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 1, 693 A-D; $\frac{\text{XXXVI}}{\text{XXXIX}}$, 17, 751 A.

[2]) $\frac{\text{XXXVI}}{\text{XXXIX}}$, 6, 740 AB; $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$, 12-13, 554 A; $\frac{\text{XLII}}{\text{XLVII}}$, 2, 255 F, etc.

[3]) Voir les livres VII; X; XI; $\frac{\text{XXXVI}}{\text{XXXIX}}$, 13, 747; $\frac{\text{XLII}}{\text{XLVII}}$, 2, 255; etc.

[4]) Voir le texte, p. 311, note 2.

cipe suprême, Plotin professe franchement, croyons-nous, la doctrine que nous venons d'exposer [1]). Parfois elle est voilée par des manières de parler équivoques et par des comparaisons plus ou moins déconcertantes : les êtres proviennent de l'Un principe suprême, comme l'Ame provient de l'intelligence ; comme la lumière vient du soleil ; ils se rattachent à lui comme les rayons du cercle se rattachent au centre, etc. [2]).

Les causes de ces équivoques sont multiples. C'est d'abord l'ineffabilité du Principe suprême et par conséquent aussi de la manière dont il a créé ce qui existe en dehors de lui. Toute manière d'exposer ce mode d'effection, tout raisonnement, toute comparaison est nécessairement imparfaite et peut être mal interprétée. Ensuite, n'oublions pas que Plotin dépend presque toujours de Platon dans l'exposé de sa philosophie. Ici notamment il expose la génération des êtres par l'Un ineffable à peu près comme Platon, qui décrit comment de l'idée primordiale du Bien procèdent les autres idées.

D'ailleurs, la préoccupation dominante du philosophe alexandrin, lorsqu'il parle des rapports existant entre les êtres et le Principe suprême, est de sauvegarder en tout la perfection infinie de Dieu, en particulier, son immutabilité et sa simplicité absolues. Jamais Plotin n'a songé à une distinction possible entre le moment où le décret éternel de la volonté divine concernant les êtres aurait été porté et celui où il aurait été exécuté. C'est pourquoi il ne parle guère de la contingence du monde ; son existence, en effet, est nécessaire à raison de la volonté souveraine du Principe suprême [3]). Il préfère les comparaisons de la lumière et du

[1]) Voir 13, 747 A-C; 14, 749; 17, 752; 18, 753 D-E; 19, 754 C; 20, 755 BC; etc.

[2]) Voir les livres IX, 9, 766 C-F ; X, 6, 487 D-E ; XI, 493-495 D ; $\frac{\text{XXIII}}{\text{XXIV}}$, 4, 536 BC ; $\frac{\text{XXXVI}}{\text{XXXIX}}$, 18, 752 A-753 A ; $\frac{\text{XLIII}}{\text{XLIX}}$, 15, 512 AB; $\frac{\text{XLVIII}}{\text{LIV}}$, 1, 61 DE; etc.

[3]) $\frac{\text{XXXVI}}{\text{XXXIX}}$, 18, 753 DE.

cercle, parce que la lumière existe tant qu'existe le soleil, et les rayons, tant qu'existe le centre. D'autre part, le soleil, pour exister, n'a pas besoin de la lumière, ni le centre des rayons, mais inversement la lumière ne pourrait pas exister sans le soleil, ni les rayons sans leur centre. Enfin, et la lumière et les rayons proviennent de leurs principes sans les diminuer ou altérer en quelque manière [1]).

Si telle est la doctrine de Plotin sur le mode d'effection des êtres, la beauté de l'intelligence et de tous les êtres est évidemment distincte de celle du Principe suprême, mais elle en provient, elle en est l'image. De fait, le Principe suprême est cause de la beauté des êtres parce qu'il est la cause de leur essence et la cause de leur perfection [2]).

Cause de leur essence, il leur donne l'être, et l'être tel ; *cet être est beau* parce qu'il est l'image de l'essence du Principe suprême qui est la beauté infinie. Mais cette beauté essentielle de l'être, quoique réelle, serait morte si le Principe suprême n'était aussi *cause de sa perfection.* Celle-ci consiste dans la splendeur de la bonté, ou, ce qui

[1]) Selon Zeller (*Philosophie der Griechen*, III, 2, 2, 4e édit., p. 561), l'Intelligence aurait été produite par un efflux substantiel de la puissance du Bien, principe suprême (panthéisme dynamiste) ; d'après Covotti (*La Cosmogenia plotiniana e l'interpretazione panteisto-dinamica dello Zeller. Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche.* Vol. IV, 1895, pp. 371-393 et 469-488), suivi par Guyot (*Plotin et la génération de l'Intelligence par l'Un.* Revue Néo-Scolastique, 1905, p. 95), seuls les premiers éléments de l'Intelligence seraient une émanation du Principe suprême ; Plotin ne serait pas panthéiste, mais, en un certain sens, émanatiste, ce que l'auteur dénomme du nom peu compromettant de « plotinisme ». Comme nous ne traitons ici qu'occasionnellement des rapports génétiques existant entre les êtres et le Principe suprême, nous nous sommes contenté d'exposer le plus brièvement possible notre manière de voir, sans en développer les arguments et sans discuter ceux de Z. et de C. Si nous nous écartons de leurs opinions, c'est avant tout parce que nous avons tenu compte de la succession chronologique des ouvrages et de l'évolution des idées de Plotin au sujet du Principe suprême.

[2]) $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 32, 723 E : Δύναμις οὖν παντὸς καλοῦ, ἄνθος ἐστὶ κάλλους καλλοποιόν · καὶ γὰρ γεννᾷ αὐτό, καὶ κάλλιον ποιεῖ τῇ παρ' αὐτοῦ περιουσίᾳ τοῦ κάλλους ὥστε ἀρχὴ κάλλους καὶ πέρας κάλλους, κ. τ. λ.; 16, 709 A ; $\frac{\text{XXVII}}{\text{XXX}}$, 10, 358 AB ; $\frac{\text{XXXVI}}{\text{XXXIX}}$, 42, 733 C-734 A.

revient au même, dans la splendeur de l'unité de l'être. Elle lui vient du Principe suprême et a raison de *fin*, et pour l'être lui-même et pour les êtres qui le suivent. C'est elle qui rend l'être *désirable* en tant que bon, et *aimable* en tant que resplendissant de bonté, c'est-à-dire en tant que beau.

En effet, « avant que l'intelligence soit illuminée par le Bien (principe suprême), l'âme ne se meut pas vers elle ; néanmoins l'intelligence est belle ; mais cette beauté reste inerte, tant que la lumière du Bien ne l'illumine pas ; aussi l'âme s'affaisse-t-elle alors sur elle-même, engourdie ; elle reste complètement inactive et, alors même que l'intelligence est présente, elle lui reste absolument étrangère » [1]).

La théorie de la *splendeur* du Bien, telle que nous l'exposons ici, est développée *ex professo* pour la première fois dans le livre XXXVIII, et depuis, elle se retrouve régulièrement dans les écrits de Plotin [2]).

Il semble que nous nous trouvions en présence d'une *évolution de la doctrine esthétique* de Plotin, évolution toute naturelle puisqu'il s'agit d'une détermination plus précise des rapports entre l'Un, principe suprême, et l'Intelligence, deuxième principe [3]).

La beauté tant matérielle que formelle des êtres soit

[1]) $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 22, 714 B.

[2]) Cf. $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 16, 708 E-709 A ; 20-22, 712 A-715 B ; $\frac{\text{XXXIX}}{\text{XLIII}}$, 21, 613 B ; $\frac{\text{XLIII}}{\text{XLIX}}$, 8, 504 EF.

[3]) Cf. p. 300. D'ailleurs cette évolution s'est faite sans heurts : elle se trouve déjà contenue virtuellement : 1° dans le système d'intellection, car l'Intelligence peut penser grâce à la perfection qu'elle reçoit du Principe suprême, objet premier de sa pensée, jusqu'au l. $\frac{\text{XXVII}}{\text{XXIX}}$, (voyez l. VII, X, etc.), depuis lumière de sa pensée, (voyez e. a. : $\frac{\text{XXIX}}{\text{XXXII}}$, 7, 526) ; 2° dans *la théorie de la beauté de l'Ame, de la Nature sensible et des Arts :* leur beauté consiste non seulement dans leur être, mais principalement dans la splendeur de la perfection qui leur vient respectivement de l'Intelligence et de l'Ame. Voyez e. a. : X, 3, 484 A-D.

sensibles, soit intelligibles a comme fin première leur perfection propre. Cependant envisagée en elle-même, la beauté de chaque être en particulier est imparfaite ; mais rapportée à l'ensemble de l'univers, elle est la plus parfaite possible : telle idée du monde intelligible est plus belle que telle autre, tel être matériel est plus beau que tel autre, afin que de la variété des beautés résulte un ensemble harmonieux et parfait. Chaque beauté particulière a donc aussi une fin relative : la perfection du monde sensible ou du monde intelligible [1]).

D'ailleurs, la beauté de l'univers sensible se rapporte à celle du monde intelligible : toute la perfection de l'univers sensible n'est qu'une manifestation, une image de la beauté du monde intelligible produite par l'âme : la réalisation du monde exemplaire de l'intelligence se trouve ainsi être la fin transcendantale première du monde sensible [2]).

Enfin, la beauté du monde intelligible est une image de l'Un principe suprême [3]), image créée suivant un plan préconçu [4]) ; la réalisation du plan du principe suprême est donc la fin transcendantale de la beauté de l'intelligence, la fin dernière de toute beauté sensible ou intelligible [5]).

[1]) Voyez e. a.: $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 10, 702 AB ; 12, 704-705 ; 13, 705 A ; $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVII}}$, 14, 383 AB ; $\frac{\text{XLII}}{\text{XLVII}}$, 11, 263-264.

[2]) $\frac{\text{XXXI}}{\text{XXXIV}}$, 7, 677 B ; $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVIII}}$, 9-11, 403-405 ; $\frac{\text{XLIV}}{\text{L}}$, 9, 299 CD ; II, 13, 466 C-467 A ; VI, 6, 474 DE ; I, 2, 51 G-52 A ; $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVII}}$, 10, 379 G-380 B.

[3]) $\frac{\text{XXVII}}{\text{XXX}}$, 10, 353 AB ; $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 18, 711 A ; 21-22, 714 A-715 A ; 32, 722 A.

[4]) Exposé ex professo au l. $\frac{\text{XXXVI}}{\text{XXXXI}}$; le Principe suprême a fait l'Intelligence et le monde intelligible non par hasard ou parce qu'il devait, mais comme il a voulu : c'est parce qu'il a voulu que ce qui existe en dehors de lui doit exister. Voyez en particulier les chap. 16-19, 751-754.

[5]) $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 16, 708 E-709 A ; $\frac{\text{LX}}{\text{XLV}}$, 5, 329 A.

II.

LA BEAUTÉ DE L'INTELLIGENCE.

L'intelligence contient dans une unité réelle parfaite *la multiplicité des idées,* distinctes logiquement entre elles et d'avec le tout. Ce sont, en définitive, les produits abstraits de notre intelligence que Plotin érige en hypostases en dehors de nous. Selon lui, une intelligence idéale archétype les engendre de toute éternité par son acte d'intelligence, sans que toutefois elles soient réellement distinctes de leur principe. D'ailleurs, chaque idée est objet de l'intelligence, c'est-à-dire intelligible, et aussi intelligence particulière capable de penser tout ce que renferme l'intelligence, à cause de l'unité réelle de l'ensemble.

C'est ainsi que Plotin dit presque indifféremment : « intelligence » ou « monde intelligible » ; cependant la dénomition « intelligence » vise plus particulièrement l'unité réelle des idées comme intelligences particulières, tandis que le nom « monde intelligible » désigne plutôt la multitude des idées comme intelligibles, logiquement distinctes les unes des autres, logiquement distinctes aussi de l'intelligence.

D'autre part, seul, le monde intelligible est essence et être ; seules, les idées ont une existence réelle ; les objets du monde sensible, dans lesquels nous les retrouvons par abstraction, n'en sont qu'une image fallacieuse sans existence véritable. C'est dans l'intelligible qu'existent *en réalité* chaque qualité, chaque individu, chaque espèce, chaque genre dont nous voyons l'image dans le monde sensible. L'intelligence est donc aussi *le monde de l'essence, de l'être, du réel.* De plus, elle est *le monde des nombres,* parce que chaque essence est un nombre.

Enfin, de même que les concepts font abstraction de toute

imperfection des types réalisés dans la nature et produisent le type individuel, spécifique ou générique dans toute sa perfection, ainsi tous les intelligibles existent dans l'intelligence avec toute la splendeur de leur perfection propre, sans que la perfection des uns se confonde avec la perfection des autres. C'est un monde à perfections variées dans l'unité la plus parfaite : *le monde de la perfection absolue* [1]).

Or, tout ce qui appartient à ce monde est marqué d'une empreinte de beauté. A de nombreux endroits, et dans un langage où la poésie et la métaphysique forment un singulier mélange, Plotin se répand sur la beauté du monde intelligible [2]). Essayons de coordonner ce qu'il écrit sur la sublimité de cette beauté et sur sa raison formelle.

L'intelligence est premièrement belle ; elle est belle tout entière, elle l'est partout ; pas une de ses parties ne reste dépourvue de beauté... » [3]) « L'intelligence est la plus belle des choses ; elle est environnée de la splendeur de la plus pure lumière et comprend la nature des êtres, dont ce monde-ci et sa beauté ne sont qu'une ombre et une image ; elle est entourée de toute beauté, car en elle rien n'est

[1]) Plotin expose souvent ses théories sur l'Intelligence ; on peut lire plus spécialement les l. V, X, XVIII, $\frac{\text{XXIII}}{\text{XXIV}}$, $\frac{\text{XXVII}}{\text{XXX}}$, $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$, $\frac{\text{XXIX}}{\text{XXXII}}$, chap. 1-3, $\frac{\text{XXXI}}{\text{XXXIV}}$, $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, $\frac{\text{XXXIX}}{\text{XLIII}}$. Monographies : Richter, *Neuplatonische Studien.* Helft 2. *Plotins Lehre vom Sein und die Metaphysische Grundlage seiner Philosophie.* Halle, 1867 ; Covotti, *Il « Cosmos Noetos » di Plotino nella sua posizione historica* (Riv. ital. di filos. XII, 2); Falter, G., *Beiträge zur Geschichte der Idee.* Tl. 1. *Philon und Plotin.* Diss. Marburg, 1906, ou Philosophische Arbeiten hrsg. v. Cohen u. Natorp, I, 2.

[2]) Citons notamment les livres V, 1-2, 555-556; VI, 3, 471; I, 4-5, 53-54; 9, 57-58 ; X, 4, 484-485 ; 7, 489 ; $\frac{\text{XXII}}{\text{XXIII}}$, 10, 668; $\frac{\text{XXVII}}{\text{XXX}}$, 10, 352-353 ; $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$ en entier (περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους) ; $\frac{\text{XXXI}}{\text{XXXIV}}$, 7, 677-678 ; 18, 690-691 ; $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 8, 700 ; 10, 702 ; 12, 704-705 ; $\frac{\text{XXXIX}}{\text{XLII}}$, 8, 602-603 ; $\frac{\text{XXXIX}}{\text{XLIII}}$, 21, 613 ; 17-18, 610-611 ; $\frac{\text{XL}}{\text{XLV}}$, 1, 327 ; $\frac{\text{XLIV}}{\text{L}}$, 1, 291-292.

[3]) $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$, 28, 549 A. Κάλὸν οὖν πρώτως, καὶ ὅλον δὲ καὶ πανταχοῦ ὅλον, ἵνα μηδὲ μέρει ἀπολείπηται τῷ καλῷ ἐλλείπειν...

dépourvu d'intelligence, rien n'est ni obscur, ni sans mesure » [1]).

Dans ces textes et dans bien d'autres encore [2]), Plotin affirme que l'intelligence est belle, qu'elle est belle partout, tout entière, qu'elle est la première beauté, car l'Un ineffable est au-dessus de tout être, au-dessus de toute beauté. Elle possède la beauté dans toute sa perfection. « Pris dans son universalité, le monde intelligible possède une puissance universelle, qui pénètre tout dans son développement infini sans épuiser sa force infinie ; il est si grand que ses parties même sont infinies... Sa puissance est purement être, mais c'est un être d'une parfaite beauté. Que deviendrait la beauté privée de l'être ? et que deviendrait l'essence privée de sa beauté ? En anéantissant la beauté de l'essence, on anéantit l'essence même. L'être est donc désirable parce qu'il est la beauté, et la beauté est aimable, parce qu'elle est l'être. Lequel des deux est le principe de l'autre ? Nous n'avons pas besoin de le chercher, puisque *tous deux ont la même nature* » [3]).

Plotin connaît la beauté de l'intelligence de deux manières, l'une indirecte, l'autre directe. Il la connaît *indirectement* par la connaissance des beautés de la nature ou de l'âme : remontant de leur beauté prodigieuse à leur cause efficiente, l'intelligence, il en conclut que l'intelligence doit, elle aussi, être belle, mais d'une beauté plus prodigieuse encore que celle de ses produits.

[1]) $\frac{\text{XXVII}}{\text{XXX}}$, 10, 352 F-353 A. Τοῦ δὴ νοῦ καλοῦ ὄντος καὶ πάντων καλλίστου, ἐν φωτὶ καθαρῷ καὶ αὐγῇ καθαρᾷ κειμένου, καὶ τὴν τῶν ὄντων περιλαβόντος φύσιν, οὗ καὶ ὁ καλὸς οὗτος κόσμος σκιὰ καὶ εἰκὼν, καὶ ἐν πάσῃ ἀγλαίᾳ κειμένου ὅτι μηδὲν ἀνόητον, μηδὲ σκοτεινὸν, μηδ'ἄμετρον.

[2]) V, 2, 556 CD ; I, 6, 55 D ; 9, 58 A ; $\frac{\text{XXII}}{\text{XXIII}}$, 10, 668 AB ; $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$, 12, 553 AB ; $\frac{\text{XXXI}}{\text{XXXIV}}$, 7, 677 B ; 18, 690 B-691 A ; $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 16, 708 E-709 A ; 21-22, 714-715 ; $\frac{\text{XXXIX}}{\text{XLIII}}$, 18, 610 E-611 A ; $\frac{\text{XL}}{\text{XLV}}$, 2, 327 EF ; 5, 329 A.

[3]) $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$, 9, 550 DE, 551 A. (Cité d'après Bouillet, t. III, pp. 123-124.) Voir encore X, 7, 489 AB, etc.

« C'est afin d'exprimer cette idée d'une manière frappante pour nos esprits, que Platon nous représente le Démiurge approuvant son œuvre, dans l'intention de nous faire admirer la beauté du modèle et de l'idée. En effet, admirer une œuvre faite à la ressemblance du modèle, n'est-ce pas admirer le modèle lui-même ? Si l'on ignore qu'il en est ainsi, il n'y a pas lieu de s'en étonner ; car les amants, et en général tous ceux qui admirent la beauté visible, ignorent qu'ils l'admirent à cause de la beauté intelligible (dont elle offre l'image) » [1]).

« Ne serait-il pas absurde qu'un animal soit beau, alors que l'animal lui-même (intelligible) ne serait pas de beauté prodigieuse et ineffable ? Car l'animal en soi, composé de tous les animaux ou, plutôt, renfermant en lui tous les animaux, est lui seul aussi grand que tous les animaux ensemble... Comme donc il y a un animal en soi, qui n'est autre que l'intelligence et l'essence véritable, nous affirmons aussi qu'il contient tous les animaux et tout nombre et la justice et la beauté même... » [2])

Mais cette démonstration indirecte pâlit à côté de la *connaissance directe* du monde intelligible par l'âme unifiée. Plotin la décrit entre autres en ces termes : « Contemple donc l'intelligence pure, appliques-y ton regard intérieur, au lieu de la chercher avec les yeux du corps : alors tu vois en elle le foyer de l'essence où brille une lumière vigilante ; tu vois comment les êtres subsistent en elle unis et divisés ; tu vois en elle la vie permanente, la pensée qui s'applique non à l'avenir, mais au présent, qui le possède déjà, le possède toujours, qui enfin pense ce qui lui est intime, non extérieur » [3]).

[1]) $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$, 8, 549 BC (traduction de Bouillet, t. III, p. 121); $\frac{\text{XLII}}{\text{XLVII}}$, 13, 264 F-265 B; 14, 265 D-F, etc.

[2]) $\frac{\text{XXXI}}{\text{XXXIV}}$, 7-8, 677 B-678 A.

[3]) $\frac{\text{XXXIX}}{\text{XLIII}}$, 8, 602 A-603 A (traduction de Bouillet, t. III, p. 217).

« Celui qui a vu l'intelligence atteste qu'il l'a vue engendrer un enfant beau (le monde des idées), produire tout en elle-même et contenir sans douleur en elle-même toute sa progéniture. Elle se délecte et se réjouit des enfants qu'elle a engendrés et les tient tous dans son sein parce qu'elle se complaît dans sa propre splendeur et dans la leur. Un seul de ses enfants *Zeus* (l'âme), se produit en dehors, et cependant ses frères qui restent à l'intérieur sont beaux, oui, plus beaux que lui « [1]).

La valeur scientifique réelle de cette connaissance directe de l'intelligence est fonction de l'intensité de la réflexion de notre propre intelligence sur ses actes, et en raison inverse de la part laissée à l'imagination et aux sens. Malheureusement cette part n'est souvent que trop grande et imprime un caractère fantaisiste à plusieurs descriptions plotiniennes [2]).

La cause de la beauté de l'intelligence (et par conséquent aussi sa fin) est ou l'intelligence elle-même [3]) ou l'Un ineffable, principe premier, supérieur à l'intelligence [4]).

En quoi réside la beauté de l'intelligence ; quelle est la raison formelle de cette beauté ? Notons au préalable qu'il ne sera pas question ici de distinctions réelles, mais de *distinctions purement logiques* entre l'intelligence, son essence, ses idées et leur beauté. Il ne faut pas les séparer les unes des autres, car elles existent dans l'unité réelle la plus parfaite : « c'est nous qui les séparons en les pensant »

[1]) $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$, 12, 553 AB. Dans ce texte et son contexte, Plotin interprète le mythe théogonique de la naissance de Zeus comme allégorie de la génération de l'âme.

[2]) Telle est, par exemple, la description de la sphère translucide contenant tous les êtres : $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$, 9, 550 A-E.

[3]) Livres II-VI, cf. II, 9, 463 A-464 B ; 10, 464 G-465 A ; V, 2, 556 CD.

[4]) Livres VII-LIV et I, cf. I, 6, 55 E; 9, 57 G-58 A; $\frac{\text{XXVII}}{\text{XXX}}$, 10, 352 E-353 B ; $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 32, 722 A ; $\frac{\text{XXV}}{\text{LI}}$, 2, 73 B.

à cause de la faiblesse de notre pensée habituée à abstraire ces idées d'objets matériels réellement distincts [1]).

Plotin fournit plusieurs notions de la beauté intelligible, mais il n'en donne aucune définition : il n'a pas l'habitude d'en donner, surtout lorsque l'objet à définir est complexe. Ces notions elles-mêmes sont des plus variées ; nous pouvons cependant les ranger sous trois chefs : la beauté de l'intelligence comme être ou essence ; — la beauté de l'intelligence comme acte d'intelligence ; — la beauté de l'intelligence en rapport avec le bien.

1. La beauté de l'intelligence comme être ou essence. — L'un, le bien, le vrai existent dans l'essence de l'être avant l'intelligence [2]) non comme principe suprême, mais comme procédant immédiatement de lui. C'est l'un, le bien, le vrai transcendantal, appartenant à l'être en tant qu'être, avant tout rapport de l'être avec une intelligence ou une volonté quelconque [3]).

Il en est de même du beau. C'est ainsi que Plotin peut dire des idées : « tout est beau en elles, même par essence, (parce qu'elles sont) les progénitures de l'intelligence ». Et ailleurs : « la puissance de l'intelligible seule possède l'être, seule elle a l'être beau. Où pourrait être la beauté privée de l'être ? Où trouver l'essence privée de la beauté ? Priver l'intelligence de la beauté, c'est la priver de l'essence. Aussi l'être est désirable parce qu'il est identique à la

[1]) $\frac{\text{XXXI}}{\text{XXXIX}}$, 6, 676 D-677 C ; 8-11, 678-681 ; $\frac{\text{XXXIV}}{\text{XLIII}}$, 18, 611 B, etc.

[2]) C'est ainsi que Plotin dit au l. $\frac{\text{XXXI}}{\text{XXXIV}}$, 5, 675 EF, que l'un existe dans l'intelligible avant chaque chose, avant le mouvement, avant l'être (τὸ ὄν) ; cet un n'est pas l'un, principe suprême, mais l'un que l'on énonce de chaque εἶδος (c'est-à-dire l'un transcendantal). Il n'est pas un genre des êtres. Voir aussi chap. 11, 681-682 ; 18, 691 DE ; $\frac{\text{XXXIX}}{\text{XLIII}}$, 9, 603-604, etc. ; $\frac{\text{XXIX}}{\text{XXXII}}$, 5, 524 B-D. Il en est de même du bien lorsqu'on entend par bien l'un qui est dans l'essence, $\frac{\text{XXXIX}}{\text{XLIII}}$, 17, 610 DE, et du vrai $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 13, 706 D.

[3]) I, 9, 58 A. πάντα γὰρ ταύταις καλὰ τοῖς νοῦ γεννήμασι, καὶ οὐσίᾳ.

beauté, et la beauté est aimable parce qu'elle est l'être » [1]). Ailleurs encore : « le monde intelligible existe avant toute intellection et contient tout en sagesse admirable » [2]).

En ce sens l'on peut dire que la beauté est un des transcendantaux ; comme telle, elle n'est pas une qualité [3]), car la qualité est postérieure à l'essence ; or, le beau comme transcendantal est un aspect de l'essence, puisque « priver l'intelligence de la beauté, c'est la priver de l'essence », « la beauté est aimable parce qu'elle est l'être ».

D'autre part, rappelons-nous que la raison formelle de la beauté du Principe suprême est réellement la splendeur de son essence. Comme la beauté de l'intelligence est son image, nous pouvons dire que la beauté de l'intelligence, en tant qu'essence, est la splendeur de l'essence. Mais *d'elle-même*, cette splendeur de l'essence intelligible est inerte, morte, imperceptible et pour l'intelligence et pour n'importe quel autre être, si par l'acte de l'intelligence elle ne devient intelligible, et si elle n'est illuminée par la lumière qui vient du Bien, principe suprême [4]).

Nous pourrions donc la définir : la splendeur essentielle de l'essence, existant réellement et perceptible non en acte, mais seulement en puissance.

2. La beauté de l'intelligence comme acte d'intelligence. — A cette beauté de l'essence s'en ajoute une autre : celle de l'intelligence en acte.

L'intelligence naquit en même temps que l'essence et de toute éternité elle la pensa soit par sa vertu propre (livres II-VI), soit par intellection du Principe suprême (livres VII-$\frac{\text{XXVI}}{\text{XXIX}}$ et I), soit enfin par illumination du Principe suprême

[1]) $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$, 9, 551 A.

[2]) $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 8, 700.

[3]) $\frac{\text{XXXIX}}{\text{XLIII}}$, 14, 608 A ; voir aussi 17, 610 A-C.

[4]) $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 21-22, 714 A.

(livres $\frac{\text{XXVII}}{\text{XXX}}$-LIV). En la pensant, elle se connut et produisit toutes les idées, tout le vrai, tout le réel : toutes restèrent dans son sein excepté la dernière, l'âme, qui dut agir au dehors, produire la matière et l'orner.

Par son acte, l'intelligence limita tout être ; c'est pourquoi toute idée est mesure.

Comme les idées sont en communauté d'essence avec elle, elles sont également avec elle en communauté de perfections : toutes les perfections de l'intelligence sont aussi celles des idées, et cependant chacune a sa perfection propre.

C'est à l'intelligence en acte et à ses produits, les idées, que se rapportent la plupart des textes de Plotin relatifs à la beauté intelligible. L'intelligence est toute belle et chacune de ses idées est belle : « elles possèdent en elles-mêmes la cause de leur existence (l'intelligence-essence) et en même temps la perfection de leur cause » [1]). Cela pour divers motifs. L'intelligence et les idées, soit comme pensant, soit comme état de la pensée, sont ou l'acte ou l'état résultant de l'acte de l'essence en tant que sagesse essentielle. Comme elles ne sont pas réellement distinctes de l'essence, elles possèdent pleinement sa sagesse et sa beauté : « ce sont comme autant de « belles images... non des images peintes, mais de véritables images », directement intelligibles sans aucun raisonnement préalable. « Pour ce motif précisément les anciens les nommaient idées et essences » [2]).

Elles sont donc belles tout d'abord parce qu'elles sont l'acte ou l'état résultant de l'acte de la sagesse essentielle.

Cet acte lui-même est vie et vivificateur ; aussi Plotin

[1]) $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 2, 695 A. « Ἀλλὰ πᾶν ἔχον, ἔχει καὶ τὸ καλῶς ὁμοῦ τῆς αἰτίας ».

[2]) $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$, 5, 547 A. Pour ce motif aussi, dans leur écriture sacrée, les sages égyptiens, mus par la sagesse, représentèrent les idées directement par des dessins et non par des assemblages de lettres (6, 547 A-C. Voir aussi $\frac{\text{XXXI}}{\text{XXXIV}}$, 6, 677 BC).

dit-il que les intelligibles sont beaux parce qu'ils sont la vie véritable : « καὶ γὰρ ᾗ ζῶον, καλὸν, ἀρίστην τὴν ζωὴν ἔχον... » [1]).

Sous un autre aspect cet acte est déterminateur : il est mesure, et l'état qui en résulte est mesure. Ainsi le monde intelligible lui-même est mesure : l'Un et la vie y sont limités par l'intelligence ; tout y est intelligence et chaque idée est intelligence particulière [2]). C'est pourquoi les intelligibles sont variété dans l'unité réelle [3]). Voilà un troisième motif pour lequel les intelligibles sont beaux : « τοῦτο δὴ τὸ σύμμετρον καὶ καλόν... [4]) ; ἐκεῖνα δὲ πάντα μέτρα, ὅθεν καὶ καλὰ πάντα » [5]).

Ajoutons que cette beauté de l'intelligence en acte est une splendeur ; mais cette splendeur intellectuelle, tout comme la beauté de l'essence, est invisible, si la lumière du bien ne vient l'actuer [6]).

Sagesse, vie, mesure en acte, splendeur en puissance, telles sont les quatre caractéristiques de la beauté de l'intelligence considérée comme intelligence. Nous pouvons la définir : « La splendeur de l'intelligence dans ses manifestations internes de sagesse, de vie, d'ordre ; splendeur perceptible non en acte mais en puissance ».

3. La beauté de l'intelligence en rapport avec le bien. — La beauté de l'intelligence n'est perceptible que si le bien illumine l'intelligible ; c'est la bonté qui rend belles toutes choses : il faut chercher ensemble et le bien et le beau ;

[1]) $\frac{\text{XXXI}}{\text{XXXIV}}$, 18, 690 BC. Voir aussi $\frac{\text{XXVII}}{\text{XXX}}$, 10, 353 AB, etc.

[2]) $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 17, 710.

[3]) Voir e. a.: II, 10, 465; $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$, 9, 550 C; $\frac{\text{XXVII}}{\text{XXX}}$, 10, 352 F-353 B; $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 10, 702; $\frac{\text{XXXIX}}{\text{XLII}}$, 8, 602 A-603 C; $\frac{\text{XXXIX}}{\text{XLIII}}$, 21, 613; etc.

[4]) $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 31, 722 A.

[5]) $\frac{\text{XXXI}}{\text{XXXIV}}$, 18, 690 B.

[6]) II, 10, 465; I, 7, 55 DE; $\frac{\text{XXIX}}{\text{XXXII}}$, 12, 530 B; $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 21,714 A-22, 715 A; etc.

être bon et être beau sont corrélatifs [1]) ; cependant le beau n'est pas le bien ; le bien est antérieur au beau, car le beau a besoin du bien pour exister et pour être perçu ; on peut posséder un bien sans voir sa beauté, mais toute beauté nécessairement est un bien [2]).

Au livre II, Plotin assure que l'homme purifié verra dans le monde intelligible « l'Intelligence regarder non un objet sensible, non une chose mortelle de ce bas monde, mais contempler par l'éternel, l'éternel : tout ce que renferme le monde intelligible, et lui-même devenu intelligible et radieux, brillant de l'éclat de la vérité, qui vient du bien ; car le bien fait briller la vérité sur tous les intelligibles... » [3]) Souvent il répète que « le bien est cause non seulement de l'essence, mais aussi de l'intuition de l'essence » [4]).

Sans la lumière du bien, l'intelligible serait donc inconnaissable ; or, pour qu'un objet soit beau non en puissance, mais en acte, il faut qu'il soit mis en rapport avec une intelligence qui puisse le connaître [5]). La lumière du bien est donc nécessaire pour que le beau soit connaissable. Elle est nécessaire aussi pour que le beau soit désirable. On ne se mettrait pas en peine pour connaître les beautés supérieures si elles n'avaient une raison de bonté [6]). Le bien doit nous pousser à la connaissance du beau.

De plus, lorsque nous connaissons l'objet, il faut que le bien pousse la volonté à aimer l'objet connu, car la perception esthétique ne comporte pas seulement un acte d'intelli-

[1]) I, 6, 55 E.

[2]) $\frac{\text{XXIX}}{\text{XXXII}}$, 12, 530 B-531 D.

[3]) II, 10, 465 A.

[4]) $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 16, 709 CD.

[5]) $\frac{\text{XXIX}}{\text{XXXII}}$, 12, 530 B-531 A.

[6]) C'est ce que Plotin affirme souvent, notamment au l. I (7, 56 A) : ἔστι γὰρ τῷ μὲν μήπω ἰδόντι ὀρέγεσθαι ὡς ἀγαθοῦ, τῷ δὲ ἰδόντι ὑπάρχει ἐπὶ καλῷ ἄγασθαι.

gence, mais aussi un élan des facultés émotives et appétitives [1]).

Cette lumière n'est autre que la perfection des intelligibles, leur bonté qui fait qu'ils sont effectivement désirables, connaissables, parfaits. C'est leur perfection actuée provenant soit de l'idée du bien (l. II-VI), soit du Bien, principe suprême (l. VII-LIV et I).

Au point de vue esthétique, c'est le bien venant soit de l'idée du bien (l. II-VI), soit du Bien, principe suprême (l. VII-LIV et I), actuant toute la beauté inerte de l'intelligence, parce que, par son influx, elle est connue et goûtée par l'intelligence, si toutefois celle-ci est bien disposée.

Or, l'intelligence et ses intelligibles, intelligences particulières, sont toujours bien disposées pour percevoir cette beauté, parce qu'ils n'en sont pas réellement distincts. Comme, d'autre part, la lumière du bien n'en est également que logiquement distincte, l'intelligence, tant qu'elle existe, est réellement belle, non de beauté en puissance mais de beauté en acte, toujours perceptible pour celui qui se trouve dans les dispositions voulues.

Nous avons parlé jusqu'ici de la lumière du bien en tant que perfection de l'intelligence. Ces mots ont encore une autre signification dans l'esthétique plotinienne, au moins à partir du livre $\frac{\text{XXXI}}{\text{XXXIV}}$.

Ils ne signifient pas seulement l'actuation de la beauté inerte de l'intelligence par la perfection qui lui vient du bien, mais aussi le rapport avec l'idéal. Nous avons déjà touché ce point en parlant du Principe suprême comme principe de la beauté [2]).

Le double rôle de la lumière du Bien se trouve exposé par Plotin en ces termes : « Chaque chose est ce qu'elle est par essence ; *elle devient désirable par le bien qui la colore :*

[1]) Voir l'exposé in-extenso dans le l. $\frac{\text{XXIX}}{\text{XXXII}}$, 12, 530 B-531 D, où Plotin met en regard le bien et le beau.

[2]) p. 315.

celui-ci lui donne des grâces, et des amours à ceux qui la désirent. L'âme après avoir reçu en elle l'efflux de là-bas, se meut et s'agite comme prise de fureur bachique ; elle se remplit de joie et l'amour naît en elle. Mais *avant que le bien illumine l'intelligence, l'âme ne se meut pas vers elle; néanmoins l'intelligence est belle, mais sa beauté reste inerte tant que la lumière du bien ne l'illumine pas ;* aussi l'âme s'affaisse-t-elle sur elle-même, engourdie ; elle reste complètement inactive et, alors même que l'intelligence est présente, elle lui reste absolument étrangère. Mais vienne la chaleur d'en haut, l'âme est fortifiée et réveillée et devient vraiment ailée, et quoiqu'elle soit frappée par ce qui lui est proche, *elle s'élève comme par réminiscence vers un autre objet plus élevé... Si elle reste dans l'intelligence, elle contemple des choses belles et vénérables, mais elle ne tient pas encore complètement ce qu'elle cherche* » [1]).

D'ailleurs, un peu plus haut, le philosophe disait : « De même que les corps, tout en contenant une lumière mêlée à leur substance, ont besoin d'être éclairés encore par une autre lumière pour que leur couleur devienne visible, ainsi *les intelligibles, malgré la lumière qu'ils contiennent, ont besoin de recevoir une autre lumière plus puissante afin de devenir visibles soit pour eux-mêmes, soit pour d'autres êtres* » [2]).

D'après ces textes, la lumière du bien est la condition nécessaire pour que les intelligibles soient visibles et pour eux-mêmes et pour d'autres êtres ; elle est non seulement l'actuation de la splendeur essentielle de l'intelligence, mais encore une splendeur, un éclat, des grâces qui viennent s'y ajouter.

[1]) $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 22, 714 A-715 A. — Notons en passant qu'après ce passage, il existe une petite lacune dans le texte, car la phrase suivante n'est pas en rapport idéologique direct avec le texte que nous avons traduit et son sens est incomplet.

[2]) 21, 714 BC. Voyez encore $\frac{\text{XXXIX}}{\text{XLIII}}$. 21, 613 B, etc.

C'est cette splendeur qui rend la perception de la beauté intelligible, *facile*, *éclatante ;* c'est elle qui fait en sorte que l'âme *rapporte la beauté à son idéal* et ne s'arrête que lorsque, dans sa contemplation, elle atteint l'idéal ; si elle ne peut rapporter l'intelligence à son idéal, il lui est impossible de s'émouvoir, de jouir pleinement de la connaissance de l'intelligence.

Dès lors, la beauté actuant la beauté de l'intelligence serait la splendeur du Bien, principe suprême, qui rend vive, éclatante et aimable la beauté inerte de l'intelligence, en montrant que cette beauté est une réalisation de l'idéal le plus élevé.

Réunissant les trois notions de beauté qu'on vient d'étudier dans l'intelligence, on peut se faire une idée de sa beauté intégrale. La beauté de l'essence et la beauté de l'intelligence en acte consistent respectivement dans « la splendeur de l'essence » et dans « la splendeur de l'intelligence dans ses manifestations internes de sagesse, de vie, d'ordre », splendeurs perceptibles non en acte mais en puissance. Pour qu'elles soient perceptibles en acte, il faut que la lumière du bien les éclaire. Celle-ci, dans la pleine acception du terme, joue un double rôle : elle actue la beauté inerte de l'essence et de l'intelligence en acte, elle la rend éclatante et aimable parce qu'elle montre dans cette beauté la réalisation d'un type idéal. Plus brièvement : la beauté de l'intelligence est « la splendeur de l'essence de l'intelligence et de ses manifestations internes de sagesse, de vie, d'ordre, réalisation éclatante de son idéal, qui est le Bien, principe suprême. »

III.

LA BEAUTÉ DE L'AME.

De toute la philosophie plotinienne, la psychologie est la partie la plus compliquée et le plus souvent exposée.

Nous en donnons ici quelques notions d'ensemble, car, avant d'étudier plus spécialement l'esthétique de l'âme, il nous faut connaître le caractère propre et la dépendance mutuelle des différentes âmes dont parle Plotin [1]).

L'âme est un intelligible : comme telle, elle demeure dans l'intelligence, se connaît, et contemple éternellement tous les autres intelligibles et l'intelligence. Mais, comme dernier intelligible, elle est aussi l'intermédiaire entre l'intelligence et les corps ; elle est appelée à produire le monde sensible dans sa matière et dans sa forme.

Comment l'être parfait qu'est l'âme peut-il, tout en se maintenant dans sa perfection, engendrer et orner le non-être qu'est la matière ?

Plotin recourt à des intermédiaires. Une première âme, que nous pourrions appeler l'âme-mère, reste toujours dans l'intelligence et engendre l'âme du monde et toutes les âmes particulières, celles des astres et celles des hommes, comme autant de raisons particulières et immatérielles, qui correspondent à toutes les intelligences particulières du monde intelligible. L'âme du monde et les âmes particulières restent plongées là-haut dans la contemplation béate, parce qu'elles sont chacune la raison immatérielle d'une intelligence particulière ; elles possèdent aussi par concomitance les raisons immatérielles de toutes les intelligences et de l'intelligence, à cause de l'unité réelle du monde intelligible.

Chaque âme, ayant reçu de l'âme-mère telle raison immatérielle, est formellement *telle* âme : pour ce motif, telle

[1]) On trouvera des exposés plus étendus dans les histoires de la philosophie et plus particulièrement dans la monographie de A. Richter, *Neu-Platonische Studien*, H. IV, *Die Psychologie des Plotin*. Halle, 1867. On peut consulter aussi l'analyse des principaux livres sur l'âme faite par Hugo von Kleist, *Plotinische Studien*. Erstes Heft : *Studien zur IV. Enneade* (IV, 1 ; 2 ; 3, 1-17 incl. ; 4, 14 ; 4, 18-29 incl. ; 5 ; 6). Heidelberg, 1883 ; Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*. Paris, 1859, t. II, pp. 556-579 ; W. Schüler, *Die Vorstellungen von der Seele bei Plotin und bei Origenes* (Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1900, pp. 167 et suiv.).

âme est l'âme du monde, telle autre celle de Socrate, telle autre celle du Soleil, et cela avant qu'elle anime un corps.

Les âmes ainsi déterminées font rayonner leur puissance au dehors. L'âme du monde engendre par raison l'*âme-nature* qui est son *image*, possédant l'image de ses raisons ; cette image d'elle-même crée la matière du monde, le non-être, et l'orne par l'image de ses raisons ; elle forme ainsi le ciel et la terre qui constituent ensemble l'univers, ou le monde. L'âme-nature seule s'occupe de l'univers.

Les âmes particulières, intelligibles de leur nature, manifestent également leur puissance en formant des entités inférieures. Elles produisent par raison une première puissance, *l'âme discursive*, qui possède en elle toutes les raisons de son archétype, et peut puiser matière à raisonnement dans les quiddités abstraites du monde matériel. Nous disons « une première puissance », car il est fort probable que Plotin ne la considère pas comme une âme distincte de son archétype.

Leur deuxième produit est l'*image de l'âme* particulière qui entre dans une partie du corps du monde et l'orne par l'*image* de ses raisons. C'est l'âme sensible *complètement distincte de l'âme supérieure ;* elle est douée de sensation et d'imagination, elle éprouve les voluptés et les douleurs sensibles, parce qu'elle est unie à la matière, formant avec elle le συναμφότερον. Elle peut être laide, errer, avoir des doutes, pécher, et expier ses fautes dans l'Hadès. L'âme véritable, intelligible ou discursive, parfaite en intelligence et en volonté, touche à peine à cette image de son essence par la raison discursive.

Telle est la doctrine de Plotin dans son expression la plus parfaite, comme nous la trouvons dans les grands livres sur l'âme $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVII}}$ — $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXIX}}$, $\frac{\text{XLVII}}{\text{LIII}}$, etc.; mais telle n'est pas en tous points la théorie professée dans les livres antérieurs : il importe de remarquer que notre philosophe a également évolué en psychologie. Cette évolution se manifeste tout

d'abord dans une tendance de plus en plus accusée, à séparer l'âme supérieure de l'âme inférieure, l'âme raisonnable de l'âme sensible, l'âme véritable de son image.

Jusqu'au livre $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVII}}$, Plotin paraît considérer l'âme sensible comme une puissance de l'âme supérieure, tout comme l'âme discursive [1]). Au l. VI [2]), il avance modestement une opinion personnelle à l'encontre de la doctrine des autres philosophes : l'âme ne descend pas complètement dans le corps, toujours sa meilleure partie réside dans l'intelligible. En reconnaissant à la partie supérieure de l'âme une aussi haute dignité, il accentue la différence qui la distingue de sa partie inférieure, et, plus tard, au l. $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVII}}$ (cf. 27, 392 A et suiv.), il en arrive à distinguer nettement deux âmes, dont l'une est simplement l'image de l'autre ; l'une est l'âme raisonnable, réelle, qui toujours réside dans l'intelligible, mais qui, par sa puissance inférieure discursive, peut puiser accidentellement un objet de connaissance dans les quiddités des choses sensibles, à cause de l'union de son image avec le corps ; l'autre, irraisonnable, image fausse, sans réalité, de l'âme véritable, anime le corps et puise l'objet de sa connaissance uniquement dans le monde sensible.

A la première appartient en propre la science vraie, puisée directement dans l'intelligible, ou par accident, indirectement dans les quiddités sensibles : elle ne peut errer parce qu'elle possède le canon du vrai. L'autre dépourvue de science, n'a que l'opinion (ἡ δόξα) provenant de la perception sensible et de l'imagination ; elle se trompe facilement.

[1]) Cf. le l. IV en entier ; VI, 2-4, 470-472 ; XXI, 361 AB, etc.

[2]) 8, 476 A : Καὶ εἰ χρὴ παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων τολμῆσαι τὸ φαινόμενον λέγειν σαφέστερον, οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδυ, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεί, κ. τ. λ. Voyez aussi XXI, 361 A : οὐ γὰρ ὅλη ἀπέστη, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς οὐκ ἐληλυθὸς, ὃ οὐ πέφυκε μεριζεσθαι. Déjà au l. II, 13, 466 B, Plotin avait exprimé cette idée, mais sans y insister : ... οὐχ ὅλη, ουδὲ πᾶσα τοῦ σώματός γενομένη, ἀλλά τι καὶ ἔξω σώματος ἔχουσα.

L'une est l'homme véritable, image réelle de l'homme intelligible ; l'autre est l'image fictive de l'homme véritable. C'est ce que Plotin enseigne clairement lorsqu'il explique le mythe d'Héraclès dont l'âme est au ciel, et l'image dans l'Hadès [1]).

Une deuxième évolution, tout aussi remarquable, consiste dans une tendance à séparer les âmes particulières de l'âme du monde, pour rendre plus adéquatement raison de leur diversité, tout en accentuant leur unité de nature.

Dans ses premiers livres [2]), Plotin admet que les âmes particulières sont des parties de l'âme du monde, tandis qu'au livre $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVII}}$ [3]), il les fait provenir, comme sœurs, d'une âme, raison unique de l'intelligible. « La sympathie (des âmes particulières avec celle de l'univers) ne s'oppose pas à cette théorie : puisque toutes les âmes particulières et l'âme du monde proviennent d'une même âme, elles sont sympathiques » [4]).

Ces considérations expliquent que la beauté spéciale de l'âme tient à son rôle d'intermédiaire entre l'intelligible et le sensible. Essence intelligible, sa beauté est celle des intelligibles, dont il a été question plus haut (II) ; image informant la matière (âme-nature, âme sensible), elle aura la beauté sensible qui sera exposée plus loin (IV).

Comme intermédiaire entre l'intelligence et la matière, l'âme possède en elle l'universalité des raisons du monde

[1]) $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVII}}$, 27, 392 B-393 C ; 29-30, 394-395 ; 32, 396 CD ; $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVIII}}$, 17, 410 B-D ; 19, 411 A ; 28, 421 A ; 43, 437 AB ; $\frac{\text{XLII}}{\text{XLVII}}$, 15, 266-267 ; $\frac{\text{XXXVII}}{\text{XL}}$, 5, 99 G-100 A ; $\frac{\text{XLVI}}{\text{LII}}$, 9 CD ; $\frac{\text{XLVII}}{\text{LIII}}$, 12, 6 E-7 C. Dans ce dernier texte, Plotin distingue l'âme et son image ; il ne fait pas périr cette image avec le corps ; il la fait retourner à son archétype lorsque l'on a vécu contemplativement.

[2]) p. ex., au l. VI, 2, 470 A-471 B.

[3]) 4, 374 F-375 C.

[4]) Καὶ τοῦ τῆς συμπαθείας μὴ ἐμποδίζοντος τὸν λόγον · ἐκ γὰρ τῆς αὐτῆσ πᾶσαι οὖσαι, ἐξ ἧς καὶ ἡ τοῦ ὅλου, συμπαθεῖς (8, 377 C).

intelligible ; chaque âme particulière a sa raison particulière et, en plus, par concomitance, l'universalité des raisons.

Que l'âme ainsi entendue ait une beauté propre, image vraie de la beauté de l'intelligence, de loin supérieure à la beauté sensible, la lecture des livres I et $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$ suffit amplement à nous en convaincre. Cette beauté lui vient de l'intelligence : « ψυχὴ δὲ νῷ καλόν » [1]). D'ailleurs, l'âme possède encore une autre beauté, celle de ses occupations et de ses actes, qu'elle engendre elle-même et qui demeurent en elle, mais dont l'image peut être produite au dehors. Τὰ δὲ ἄλλα ἤδη παρὰ τῆς ψυκῆς μορφούσης καλὰ, τά τε ἐν ταῖς πράξεσι τά τε ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι [2]). Elles ont pour principe les bonnes dispositions de l'âme, les vertus [3]). Aussi la véritable jouissance esthétique résulte-t-elle de la contemplation de « l'âme qui possède la tempérance, invisible pour les yeux du corps ; en elle on voit briller la splendeur de toutes les vertus, quand on découvre en soi ou que l'on contemple chez les autres la grandeur du caractère, la justice du cœur, la pure tempérance, la valeur à la figure imposante, la dignité et la pudeur à la démarche ferme, calme, imperturbable, et l'intelligence semblable à Dieu illuminant le tout » [4]).

Cependant l'essence et l'acte interne de l'âme ne sont que le fondement, l'élément matériel de sa beauté intégrale. « L'âme n'est pas belle par elle-même ;... elle l'est par la sagesse, qui lui vient de l'intelligence » [5]) ou mieux, elle est belle parce qu'elle est la réalisation brillante, éclatante de son idéal intelligible.

[1]) I, 6, 55 E.
[2]) I, 6, 55 E.
[3]) III, 10, 234 F-G, etc.
[4]) I, 5, 53 G-54 A (d'après Bouillet, t. I, p. 105) ; 9, 57 E ; XIX, 6, 15 C-E ; XX, 2, 20 F, etc.
[5]) V, 2, 556 CD. Τί οὖν; ψυχὴ παρ' αὑτῆς καλὸν ἢ οὔ; οὐ γὰρ ἡ μὲν ἦν φρόνιμός τε καὶ καλὴ, ἡ δὲ ἄφρων τε καὶ αἰσχρά. Φρονήσει ἄρα τὸ καλὸν περὶ ψυχήν. Καὶ τίς οὖν ὁ φρόνησιν δοὺς ψυχῇ; ἢ νοῦς ἐξ ἀνάγκης.

En effet, au livre I (5, 54 AB), Plotin pose expressément la question : « Lorsque nous nous réjouissons et aimons ainsi les belles actions de l'âme, ses vertus, son intelligence qui l'illumine tout entière, comment affirmons-nous qu'elles sont belles ? Certes, elles le sont à l'évidence, et celui qui les voit dira toujours que ce sont *les êtres véritables. Que sont les êtres véritables ?* Certes, ils sont beaux. »

Déjà dans ces quelques lignes le philosophe fait consister les beautés de l'âme dans la réalisation de *leurs archétypes, les êtres véritables.*

Poussant plus loin ses investigations, il continue : « Mais la raison désire savoir ce qui brille dans les vertus comme une lumière ». Il résout le problème en montrant que la laideur de l'âme provient de ce qu'elle est enfoncée dans la matière. Aussi toute vertu est une purification qui rapproche l'âme de sa pureté native ; lorsqu'enfin « l'âme est ramenée par la vertu à l'intelligence, elle est beaucoup plus belle... C'est pourquoi il est vrai de dire que *l'âme devient bonne et belle, lorsqu'elle se rend semblable à Dieu* parce qu'en lui est la source du beau et le sort meilleur des êtres ; ou plutôt, les êtres sont la beauté ; l'autre nature (la matière) est la laideur ». « Διὸ καὶ λέγεται ὀρθῶς, τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν τὴν ψυχὴν γένεσθαι ὁμοιωθῆναι εἶναι θεῷ ὅτι ἐκεῖθεν τὸ καλὸν, καὶ ἡ μοῖρα ἡ ἑτέρα τῶν ὄντων... » [1])

La vraie beauté de l'âme dépend donc de la perfection de sa ressemblance actuelle avec l'être divin qu'est l'intelligence et, en dernière analyse aussi, le Principe suprême. En d'autres termes, sa vraie beauté n'est autre que sa ressemblance actuelle avec son archétype. C'est ce que Plotin exprime souvent en qualifiant l'âme ou la vertu de θεοειδής, νοοειδής, mots qui désignent la ressemblance avec le divin, avec l'intelligence.

Cette réalisation de l'idéal dans l'âme constitue sa beauté, comme il est si bien dit au livre X [2]) : « L'âme est une

[1]) Cf. I, 5-6, 54 B-55 D.
[2]) 3, 484 A-G.

image de l'intelligence, comme le verbe prononcé est une image du verbe de l'âme... ; pour ce motif, elle est intelligente, mais d'intelligence discursive ; considérée comme image de l'intelligence, elle est susceptible de perfection : par la conversion vers son principe, elle peut devenir pur intelligible ; elle est donc comme matière à perfection, mais matière belle parce qu'elle est informée par l'intelligence et simple ».

Sans être purement dans l'intelligible, l'âme est belle parce que, comme produit de l'intelligence, elle a une ressemblance avec son archétype ; à mesure qu'elle parvient à lui ressembler davantage, elle devient plus belle.

Plus tard, au livre $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$, Plotin reprend la même idée : L'âme est belle « parce qu'elle est une forme et un spectacle de l'intelligence » : « τὸ γὰρ πρώτως εἰς θέαν παρελθὸν, τῷ εἶδος εἶναι καὶ θέαμα νοῦ τοῦτο καὶ ἀγαστὸν ὀφθῆναι » (8,549, A), et il énonce ce principe général : « Lorsque l'on admire la beauté d'un objet fait d'après un modèle, l'admiration se reporte sur le modèle d'après lequel la chose est faite » : « πᾶν γὰρ τὸ κατ' ἄλλο ποιηθὲν ὅταν τίς θαυμάσῃ, ἐπ' ἐκεῖνο ἔχει τὸ θαῦμα, καθ' ὅ ἐστι πεποιημένον » (549, B).

Nous pourrions pousser plus loin cette démonstration par l'analyse d'autres textes [1]). Nous croyons avoir suffisamment démontré que la beauté de l'âme en tant qu'intermédiaire entre l'intelligence et les corps consiste dans la *réalisation éclatante en elle-même de son archétype ou de son idéal.*

Cette réalisation se manifeste dans les vertus : sagesse, prudence, tempérance, force, justice, etc. ; elles font res-

[1]) Voir, e. a., $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$, 3, 544 A-D. Ἔστι οὖν καὶ ἐν τῇ φύσει λόγος, κάλλους ἀρχέτυπος τοῦ ἐν σώματι, τοῦ δ' ἐν τῇ φύσει ὁ ἐν τῇ ψυχῇ καλλίων, παρ' οὗ καὶ ὁ ἐν τῇ φύσει· ἐναργέστατός γε μὴν ὁ ἐν σπουδαίᾳ ψυχῇ, καὶ ἤδη προϊὼν κάλλει· κοσμήσας γὰρ τὴν ψυχὴν καὶ φῶς παρασχὼν ἀπὸ φωτὸς μείζονος πρώτως κάλλους ὄντος συλλογίζεσθαι ποιεῖ, αὐτος ἐν ψυχῇ ὤν, οἷός ἐστιν ὁ πρὸ αὐτοῦ... κ. τ. λ.; 12, 553 A-554 B ; $\frac{\text{XLIV}}{\text{L}}$, 9, 299 CD, etc.

sembler l'âme à son idéal, en la dépouillant des attaches à la matière ; elles sont l'expression de sa vie sage, de l'ordre de ses facultés. Elle se manifeste aussi dans ses actions internes, occupations et sciences, et secondairement dans leur réalisation externe.

La définition de la beauté intégrale de l'âme correspond donc en tous points à celle de la beauté intégrale de l'intelligence : c'est « la splendeur de son essence et de ses manifestations internes de sagesse, de vie, d'ordre, réalisation éclatante de son idéal, l'intelligence ».

Elle s'applique à la beauté de l'âme universelle et des âmes particulières soit des hommes, soit des astres, considérées non pas comme intelligibles ou comme images informant la matière, mais comme intermédiaires entre l'intelligence et les corps.

Plus l'âme est pure, plus elle réalise actuellement son archétype. Nous devons donc purifier notre âme, la détacher du corps par la vertu et la dialectique, devenir plus « nous-mêmes » pour être plus beaux [1]). Les âmes des astres et l'âme universelle sont toujours belles, parce qu'elles sont détachées de leurs corps et tournées sans cesse vers l'intelligible.

La théorie de Plotin sur la beauté de l'âme présente cependant une lacune.

L'âme universelle et les âmes particulières proviennent toutes comme raisons particulières de l'âme-mère. Toujours, il est vrai, celle-ci reste dans l'intelligible ; mais, comme raison (λόγος), elle est intermédiaire entre l'intelligible et le sensible ; Plotin aurait donc dû parler et de sa beauté intelligible et de sa beauté intermédiaire. Nous ne croyons pas qu'il en soit une seule fois question. Cela provient, sans doute, de ce que la théorie de cette âme unique engendrant l'âme universelle et les âmes particulières est une création

[1]) l. XX, περὶ διαλεκτικῆς, chap. 1-3, 19-21 ; I, 9, 57 C-E ; V, 2, 556 A ; I, 1, 50 AB ; 51 C ; 4, 53 CD ; 5, 53 F-54 A ; l. XIX, περὶ ἀρετῶν, e. a., ch. 2-3, etc.

de Plotin, pour mieux expliquer comment les âmes particulières sont réellement distinctes de l'âme du monde [1]).

Comme l'âme-mère et ses perfections ne se manifestent pas directement dans le monde sensible, le philosophe n'est pas amené naturellement à parler de sa beauté. D'autre part, il peut aisément exposer la beauté des âmes particulières et de l'âme du monde sans recourir à l'intermédiaire de cette âme-mère, parce que, comme essence, chacune d'elles par sa partie supérieure réside dans le monde intelligible, et, comme raison, elles sont l'image parfaite de l'intelligence ou d'une intelligence. Supprimer l'intermédiaire, c'est rapporter directement les âmes à leur archétype, l'intelligence.

Jos. Cochez.

[1]) V. p. 332.

(à suivre).

XVIII.

LE PRAGMATISME EN MORALE.

Dans un précédent *Bulletin* [1]), nous annoncions une étude sur les conséquences théoriques et pratiques que la philosophie pragmatiste a eues, de nos jours, sur la conception de la morale.

Bien que l'attitude prise par le pragmatisme dans le problème de la connaissance en général et, en particulier, dans la question de la nature de la vérité, soit très connue et ait fait l'objet d'un nombre incalculable d'études et d'articles, nous devons pourtant — quand ce ne serait que pour éclairer ce qui suivra — résumer en quelques traits aussi précis que possible les grandes lignes de cette philosophie nouvelle, et mettre en relief ses points les plus saillants.

I.

Essentiellement, le pragmatisme se présente comme une théorie de la connaissance, [2]) et cette théorie se constitue en fonction d'une certaine conception de la réalité. C'est de l'idée spéciale que l'on se fait de l'objet connu que va dépendre la théorie générale de la pensée, et la manière dont l'esprit entre en contact avec les choses va déterminer le mode de réaction qu'il opère en face de la réalité donnée. Comment devons-nous donc concevoir la réalité d'après le pragmatisme ?

La Philosophie s'est souvent définie elle-même comme une recherche ou une vision ayant pour objet l'unité de l'univers : « La première fois qu'un jeune homme acquiert l'idée que l'univers tout entier ne forme qu'un grand fait unique, dont toutes les parties marchent, en quelque sorte, de front, sur une seule ligne et emboîtées l'une dans l'autre hermétiquement, il a le sentiment de posséder là

1) V. Revue Néo-Scolastique, nº d'août 1911, pp. 388-427.

2) En dépit de ce nom même de *Pragmatisme* qui n'a jamais plu à William James. V. *Pragmatisme*, Préface, p. 17, trad. Lebrun. Paris, Flammarion, 1911.

une conception supérieure des choses, et ne regarde plus que de haut ceux qui restent incapables d'atteindre à une si sublime conception » [1]).

Cette conception moniste du monde, évidemment, n'est pas fausse de tous points : si le monde n'était pas un, comment pourrait-il, si peu que ce fût, être un monde? Mais il n'y a pas que de l'unité dans le monde : il y a aussi, et avant tout, la diversité, la multiplicité qui, finalement, et au moins pour ceux qui ne se payent pas de formules abstraites, est irréductible. La variété est partout, dans les choses dont elle exprime la première apparence, et dans l'esprit dont elle constitue un véritable besoin.

Le monde réel se compose d'un nombre incalculable d'éléments isolés, distincts, différents ; il se déploie dans tous les sens, il se répand et s'éparpille en une multitude de choses ayant chacune son existence particulière. Ces choses présentent bien entre elles certains rapports, mais ces rapports sont, eux aussi, multiples, instables, fluides, variés à l'infini : partout le mouvement, le changement, la différence, l'instabilité même de la vie.

Le moniste se trouve mal à l'aise en face de ce monde débraillé et les professeurs de philosophie se demandent comment empêcher un tel manque de tenue dans l'univers. Pour eux, il faut que le monde porte une sous-ventrière et qu'il la porte serrée ! Il faut qu'il ait du décorum. Ils se précipitent donc au secours du monde, ils le métamorphosent en « *un autre monde* », en un « *monde meilleur* » où les choses particulières forment un tout, et ce tout un élément un, unique, lequel présuppose chacune de ces choses, l'implique en lui-même et lui assure la stabilité. De là l'unité métaphysique de l'univers, l'ordre absolu des relations, l'unité de la vérité.

Le pragmatiste, lui, ne sent pas le besoin de modifier le monde ; il le prend comme il est, dans son indigeste variété, il s'accommode de son instabilité, il se contente de constater des faits, il leur accorde à chacun la valeur qu'ils semblent présenter : « Le pragmatiste est une espèce d'anarchiste bon enfant, un Roger-Bontemps. S'il devait vivre dans un tonneau comme Diogène, cela lui serait égal de voir les cercles se relâcher et les douves se mettre à bouger au soleil » [2]). Le pragmatiste possède un tempérament éminemment pluraliste [3]).

Mais, si le monde réel, non pas celui des métaphysiciens, mais

1) William James, *Le Pragmatisme*, Quatrième Leçon, p. 127.
2) James, *Pragmatisme*, p. 235.
3) V., dans le livre de J. H. Rosny sur *Le pluralisme* (Paris, Alcan), la théorie poussée jusqu'à ses dernières limites.

celui avec lequel nous sommes continuellement en contact immédiat, si ce monde est multiple et débraillé, tout porte à croire, et tout exige que notre pensée reproduise quelque chose de cette diversité et de cette multiplicité. Et c'est bien ce qui a lieu : la pensée est pluraliste comme le monde. — Qu'est-ce à dire ?

La vérité, dit-on communément, consiste dans l'accord de nos idées avec la réalité. Les pragmatistes et les intellectualistes s'accordent pour admettre cette définition comme chose qui va de soi, mais ils cessent de s'entendre quand on soulève la question de savoir exactement ce que signifient les termes « accord » et « réalité ».

L'opinion courante là-dessus, c'est qu'une idée vraie doit être la copie de l'objet correspondant. — Passe à la rigueur pour les cas où l'objet peut, en effet, d'une certaine manière être copié par la pensée. J'appellerai vraie, l'idée que je me fais de l'horloge pendue au mur, quand l'image ou représentation intérieure que j'en aurai, sera la reproduction exacte de cet objet lui-même. Mais les cas de ce genre sont bien plus rares qu'on ne le croit.

D'abord, ce qui se présente à nous dans le monde réel, ce sont des faits individuels, concrets, nettement séparés les uns des autres : la copie que nous nous formerions intérieurement de la réalité ne pourrait valoir, en tous cas, que pour chaque objet particulier : ma pensée peut bien reproduire la copie de telle horloge, mais non celle de l'horloge en général, et pourtant nos affirmations vraies prétendent à une certaine généralité et à une stabilité relative.

De plus, quelle image pourrions-nous bien avoir de la justice, de la spontanéité ? Comment notre esprit peut-il, dans ces idées, copier de telles réalités ? Et, s'il n'y a pas de copie possible, d'où viendra donc la vérité des idées que nous nous faisons de ces objets ? Que signifie ici l'accord ?

On le voit : cette définition de la vérité n'est d'aucun usage pratique ; elle constitue une règle purement verbale, abstraite : une fois dégagée de la vaine duperie des mots, elle se fond et s'évanouit au contact de la réalité.

Être d'accord avec les choses ne signifie donc pas, pour notre pensée, qu'elle les copie et les reproduit : si cela a un sens, cela ne peut signifier que l'aptitude plus ou moins grande que présentent nos pensées à agir sur la réalité. C'est ici que nous touchons à ce qui constitue le cœur même de la théorie pragmatiste et que s'affirme le rapport très étroit qu'elle entretient avec la nouvelle conception contingentiste des lois scientifiques.

« A l'époque où furent découvertes les premières uniformités mathématiques, logiques et naturelles — les premières *lois* — on se

laissa si bien séduire par la clarté, la beauté, la simplification ainsi obtenues, que l'on crut avoir déchiffré le texte authentique des éternels desseins du Tout-Puissant. C'est à coups de syllogismes que le tonnerre de sa pensée, tout comme la pensée humaine, se faisait entendre en multipliant son fracas ! Lui aussi, croyait-on, le Tout-Puissant, pensait par sections coniques, carrés, racines, raison directe et raison inverse ; il avait, lui aussi, sa géométrie — la même que celle d'Euclide ! il imposait aux planètes les lois de Képler, il faisait que la vitesse fût en raison directe du temps, pour la chute des corps, il concevait, enfin, tous les archétypes des choses avec toutes leurs variations préétablies ; et quand nous parvenons à retrouver l'une de ces merveilleuses institutions divines, nous saisissons à la lettre et dans ses intentions même, dirait-on, la pensée de Dieu !

Mais le développement des sciences a fait naître et grandir cette idée que la plupart de nos lois, toutes nos lois peut-être, sont de simples approximations. Ces lois, d'ailleurs, se sont multipliées au point que le nombre en est incalculable. Et puis, dans toutes les branches de la science, il se rencontre tant de formules rivales, que les chercheurs se sont faits à l'idée qu'aucune théorie n'est la reproduction absolue de la réalité, mais que, du reste, il n'y en a point qui ne comporte d'être utile à quelque point de vue. Le grand service qu'elles rendent, c'est de résumer les faits déjà connus et de conduire à en connaître d'autres. Elles ne sont qu'un langage inventé par l'homme, une *sténographie* conceptuelle, comme on l'a dit, un système de signes abrégés par lesquels nous symbolisons nos constatations sur la nature : or les langues, tout le monde le sait, admettent une grande liberté d'expression et comportent de nombreux dialectes.

Voilà comment la nécessité divine s'est vue remplacer, dans la logique scientifique, par ce qu'il y a d'arbitraire dans la pensée humaine ».

De là, à appliquer cette théorie à tous les ordres de vérités en général, il n'y avait qu'un pas : c'est ce pas que le pragmatisme a franchi. Aussi bien, il y a différentes espèces de vérités ; des vérités religieuses, morales, métaphysiques à côté des vérités purement scientifiques : partout, et dans toutes ces démarches de la spéculation, se retrouve un même esprit, portant sans cesse avec lui-même le besoin d'utiliser, et pour cela, de simplifier la réalité donnée. Nos idées ne sont rien en dehors de l'expérience ; en elles-mêmes, elles ne sont ni vraies, ni fausses, elles ne sont que des faits : simplement elles sont ; leur vérité vient uniquement de la facilité

1) *Pragmatisme*, p. 65.

qu'elles nous offrent d'utiliser l'expérience. « Dès lors qu'une idée pourra, pour ainsi dire, nous servir de monture, dès lors que, dans l'étendue de notre expérience, elle nous transportera de n'importe quel point à n'importe quel autre ; dès lors que, par elle, sera établie entre les choses une liaison de nature à nous contenter ; dès lors enfin qu'elle fonctionnera de manière à nous donner une parfaite sécurité, tout en simplifiant notre travail, tout en économisant notre effort : cette idée sera *vraie* dans ces limites, et seulement dans ces limites-là ; vraie à ce point de vue et non pas à un autre, vraie d'une *vérité instrumentale*, vraie à titre d'instrument et seulement à ce titre » [1]).

La vérité d'une idée n'est donc pas une propriété « statique » qui se trouverait lui être inhérente et qui resterait inactive. La vérité est un *événement* qui se produit pour une idée. Celle-ci *devient* vraie, elle est rendue vraie par certains faits. Elle acquiert *sa vérité* par un travail qu'elle effectue, et ce travail consiste en ce qu'elle prouve pratiquement sa validité, sa correspondance aux faits et son action sur l'expérience. Est vraie toute idée qui nous permet d'agir sur la réalité et d'obtenir d'elle telle fin que nous nous proposons. Ainsi, posséder des idées vraies, ce n'est pas avoir des choses une connaissance théorique, c'est posséder des instruments d'action. Une idée est vraie quand elle sert, quand elle est utile : « Jamais une idée vraie n'aurait été distinguée comme telle au milieu des autres idées ; jamais elle n'aurait pris un nom générique et, encore bien moins, un nom lui attribuant la moindre valeur, si elle n'avait été utile dès son apparition, de cette manière » [2]).

La vérité d'une idée se définira, en fin de compte, comme l'aptitude qu'elle présente à nous engager dans une direction qui vaut la peine d'être prise, et qui vaut cette peine en raison des avantages que nous en espérons.

Si la croyance en Dieu est salutaire, profitable à l'individu et à la société, capable de diriger notre vie et de lui assurer une source de fécondes énergies, cette croyance est vraie ; elle est fausse, au contraire, si elle produit en nous des effets opposés. Et de même de la croyance au bien, au devoir, au libre arbitre, à une destinée supérieure du monde et, en général, de toutes les croyances. Et, ne nous lassons pas d'appuyer sur ce point qui est capital pour le pragmatisme ; ce qui détermine cette aptitude de l'idée ou de la croyance en question, ce n'est pas la raison ou une théorie, quelle qu'elle soit,

1) W. James, *Pragmatisme*, pp. 67, 68.
2) *Ibid.*, p. 188.

sur Dieu, l'âme, la destinée du monde et la valeur de la vie, c'est uniquement le fait, l'expérience ; et, pour aller jusqu'au bout de la doctrine, l'expérience d'un chacun. Ce n'est pas à dire, sans doute, que le caprice individuel doive prévaloir ici ; non, il y a des expériences générales, mille fois éprouvées et qui donnent à la vérité ou à la fausseté de l'idée un certain caractère de stabilité et d'universalité ; mais, en définitive, le pragmatisme ne voit et ne peut voir là qu'une simple constatation de fait, une expérience générale qui *vérifie* empiriquement la croyance et lui fournit sa validation ; et, à moins de se payer de mots, il faut bien reconnaître que cette expérience générale n'est qu'une accumulation des expériences particulières et ne présente la valeur que d'un simple fait. Il ne faut pas excepter de ce mode général de *vérification* les croyances absolues, inconditionnelles qui expriment les relations réciproques des idées dans l'ordre purement intellectuel, que l'on appelle principes et dont nous trouvons le meilleur type dans les propositions mathématiques. Ces croyances sont vraies toujours ; elles sont vraies pour tous ; elles n'ont pas à être vérifiées dans chaque cas particulier par leur confrontation avec les données sensibles.

Mais, ici encore, il faut dire que ces croyances ne sont, elles aussi, que des mains indicatrices : elles nous marquent, aux tournants de la réalité, la route qu'il faut suivre, la direction qu'il faut adopter, pour la maîtriser et la faire servir à nos fins pratiques. « Mettant chacune de nos idées abstraites en relation avec les autres, nous finissons par construire de vastes systèmes de vérités logiques et de vérités mathématiques ; et sous les noms respectifs de ces systèmes viennent se ranger éventuellement les faits de l'expérience sensible, si bien que nos vérités éternelles sont également valables pour les choses réelles » [1].

Le tout ici est d'encadrer exactement chaque objet, chaque fait particulier dans le système logique, dans le genre qui lui convient.

Et enfin, comme le monde est pluraliste et que la réalité se résout en une inextricable multiplicité, il faut dire que pour chaque fait l'esprit peut créer de multiples formules instrumentales, de multiples

1) W. James, *Pragmatisme*, p. 193 ; cf. plus bas, p. 224 : « Sur nos perceptions des relations intrinsèques, nous opérons comme sur des cartes que nous battons. Nous les prenons, par séries, dans tel ordre ou dans tel autre ; nous les classons de telle manière ou de telle autre ; nous considérons celle-ci, ou au contraire celle-là, comme fondamentale ; et, finalement, nos croyances à leur sujet forment ces systèmes de vérités connus sous le nom de logique, de géométrie, d'arithmétique. Dans chacun de ces systèmes, comme dans l'ensemble, il y a manifestement un produit humain... L'homme a déjà mis l'empreinte de ses propres formes mentales sur ce que j'ai appelé les « vérités antérieures ». Ce serait une grande

vérités, bien différentes entre elles, parfois même contradictoires et toutes vraies, cependant, puisque chacune indique une utilisation possible de ce fait dans le domaine de l'expérience et de la pratique. Il n'existe pas de Vérité au singulier et avec V majuscule ; il n'y a que des vérités, et loin d'être un principe antérieur qui mettrait tout en mouvement, la vérité n'est qu'un nom abstrait donné aux résultats obtenus. L'homme s'est formé l'idée de la Vérité, parce qu'il a saisi, dans son expérience, des vérités particulières. Un homme est bien portant, non pas parce qu'il possède la *Santé,* mais il possède la santé *parce qu'*il se porte bien ; de même une croyance est vraie, non point parce qu'elle possède en elle-même le caractère de la vérité, mais elle a ce caractère, au contraire, parce que l'expérience la rend vraie en manifestant son utilité et sa valeur en bonne monnaie courante.

Ainsi, il est également vrai que l'échiquier est composé de carrés blancs sur fond noir et de carrés noirs sur fond blanc ; tout dépend de ce que l'on attend de cette constatation. — La matière est-elle une réalité ou une vaine abstraction ? la réalité totale ou seulement une partie de la réalité existante ? Le pragmatisme tranchera le débat, en se demandant ce que *signifie* pour nous la matière, quelle différence cela peut-il faire *à présent* que le monde soit mené par la matière ou par l'esprit. Et d'après l'intérêt pratique que présenteront les diverses solutions à ces questions, nous nous déciderons pour la vérité ou la fausseté de la croyance en la réalité de la matière [1]).

Le monde est-il dû à l'intervention de Dieu, ou à l'action de forces aveugles ? Dans la pratique, et en se plaçant au point de vue du passé, les deux hypothèses se valent : actuellement, le monde est ce qu'il est, quelle que soit la cause qui l'a produit : « le pragmatiste est donc bien obligé de dire que les deux théories, sous deux noms différents, ont exactement la même signification, et que la discussion n'est ici qu'une chicane de mots » [2]).

« Ce que nous disons de la réalité dépend donc de la perspective où elle est projetée par nous. Son *existence* lui appartient à elle-même,

erreur pourtant que d'assimiler une semblable théorie à celle des catégories de la Critique de la Raison pure. — Kant part uniquement de l'esprit, et la réalité phénoménale n'est pour lui que le décalque de l'élément subjectif de la connaissance. Le pragmatisme donne la première place à la réalité objective et se présente, d'ailleurs, comme un véritable empirisme. — Cf. W. James, *Pragmatisme,* p. 226 ; « En apparence, cela ressemble à la théorie de Kant ; mais entre des catégories créées par fulguration dès avant que la nature eût commencé et des catégories se formant peu à peu, en face de la nature, s'ouvre l'énorme gouffre qui sépare le rationalisme de l'empirisme ».

1) W. James, *Pragmatisme*, p. 98.

2) *Ibid.*, pp. 99 et ss.

mais *ce qu'elle est* dépend de *nous*, parce qu'il s'agit de savoir *quel intérêt* nous avons à la concevoir de telle manière ou autrement » [1]). — « Tout jugement est une attitude généralisée » [2]).

Le pragmatisme contient donc, à la fois, une méthode et une théorie : une méthode, qui prétend résoudre facilement tous les problèmes, puisqu'elle offre un critère purement empirique de la valeur des diverses solutions apportées [3]); une théorie qui découvre le fondement de la vérité, et indique clairement à quels signes nous pouvons la reconnaître [4]). — Il constitue pour la spéculation une attitude économique, puisque envisageant uniquement l'intérêt du problème, il élimine une foule de questions qui avaient jusqu'ici retenu l'esprit humain [5]) ; il introduit enfin, dans la pensée, toute la souplesse et la féconde activité de la vie.

II.

Il n'entre pas du tout dans le cadre de cette étude de rappeler les critiques qu'a soulevées, de bien des côtés à la fois, l'attitude anti-intellectualiste prise par les pragmatistes [6]). Nous voulons seulement rechercher quelles conséquences doivent découler de cette méthode et de cette théorie de la vérité si, du domaine de la pure spéculation, on les transporte, — et cette application est tout l'esprit même du pragmatisme, — sur le terrain de la morale.

Nous devons remarquer, en premier lieu, qu'il serait fort injuste de ne voir dans le pragmatisme considéré en lui-même, qu'une

1) W. James, *Pragmatisme*, p. 223.

2) Baldwin, *La logique de l'action*. Revue de Métaphysique et de Morale, 1910, pp. 456.

3) W. James, *Pragmatisme*, p. 56.

4) *Ibid.*, p. 65.

5) « Le pragmatisme servira à montrer que presque toutes les propositions de métaphysique ontologique sont, les unes un fatras vide de sens, où l'on définit un mot par des mots, ceux-ci par d'autres mots et ainsi de suite, sans atteindre jamais aucune conception réelle, et les autres, une parfaite absurdité ». — Pierce, *What pragmatism is*, Monist, avril 1905, p. 171. — Cfr. W. James, *Pragmatisme*, pp. 61-62.

6) Pour la critique du pragmatisme moral, on pourra consulter Alfred Fouillée, *La morale des idées-forces*. Paris, Alcan, 1908. Introd., pp. 35 ss. ; *La pensée et les nouvelles écoles antiintellectualistes*. Paris, Alcan, 1911, liv. III, ch. IV ; *La néo-sophistique pragmatiste* ; A. Leclère, *Pragmatisme, modernisme, protestantisme*. Paris, Bloud, 1909 ; Marcel Hébert, *Le pragmatisme, étude de ses diverses formes*. Paris, Emile Nourry, 1911 ; Cl. Piat, *Insuffisance des philosophies de l'intuition*. Paris, Plon, 1908 ; Boutroux, *Science et Religion*. Paris, Flammarion, 1908 ; A. Schinz, *Antipragmatisme*. Paris, Alcan, 1909 ; Benedetto Croce, *Filosofia della pratica* ; G. Vidari, *Prammatismo e Intellettualismo di fronte alla morale*, dans Cultura filosofica, maggio-giugno, 1910. Firenze.

attitude bassement égoïste et utilitaire, et comme un parti pris de ne dépasser jamais la sphère des intérêts purement matériels. Plusieurs s'y sont mépris [1]), sans doute à cause des exagérations où se sont laissé entraîner certains partisans de la théorie, mais les représentants les plus en vue du pragmatisme et notamment le plus autorisé d'entre eux, William James, n'ont cessé de protester hautement contre une telle interprétation de leur point de vue [2]). « Moi, il m'est arrivé de parler de valeurs *en espèces* pour les idées ; on m'a écrit pour me supplier de modifier cette expression qui faisait croire que je ne pensais qu'à un gain ou une perte pécuniaire » ! — « Pour avoir dit que le vrai est ce qui profite à notre pensée, je me vois rabroué par un autre docte correspondant : Le mot *profitable*, m'écrit-il, ne peut se rapporter qu'à l'intérêt personnel. Or, c'est en le poursuivant, que plus d'un fonctionnaire de nos banques nationales est allé en prison. Une philosophie conduisant à de tels résultats est nécessairement fausse ! » [3]). Et W. James insiste particulièrement sur ce point, qu'une conséquence pratique peut très bien rester enfermée dans le cercle de la théorie, et qu'il y a, pour le pragmatisme, d'autres valeurs que l'argent et la réussite matérielle des affaires.

« Après l'intérêt qu'il y a pour un homme à respirer librement, le plus grand de tous ses intérêts, celui qui, à la différence de la plupart des intérêts de l'ordre physique, ne subit ni déclin, ni fluctuation, c'est l'intérêt qu'il y a pour lui à ne pas se contredire, à sentir que ce qu'il pense en ce moment est d'accord avec ce qu'il pense en d'autres occasions » [4]).

« Le Dr Schiller parle-t-il d'idées qui opèrent *efficacement*, qui *rendent* bien, la seule chose qui vienne à l'esprit de nos critiques, c'est la façon dont ces idées opèrent, et le rendement immédiat qu'elles donnent *dans le milieu physique*, la vertu qu'elles possèdent de nous faire gagner de l'argent ou réaliser quelque avantage pratique du même genre.

Oui, certes, les idées ont cette vertu, de près ou de loin ; mais elles possèdent la même vertu, et d'une manière illimitée, dans le monde intellectuel également. Faute de vouloir bien nous faire l'honneur d'apercevoir également cela, et de l'apercevoir si peu que

1) V., par exemple : Pratt, *What is pragmatism ?*

2) V. Pierce, *Comment rendre nos idées claires ?* Revue philosophique, janvier 1879.

3) Will. James, *Pragmatisme.* « Réfutation de quelques erreurs », p. 294. — V. aussi Schiller, *Etudes sur l'humanisme*, trad. française, pp. 200-201.

4) *Ibid.*, p. 295.

ce soit, nos critiques considèrent notre théorie comme ne s'adressant qu'aux ingénieurs, aux médecins, aux financiers, aux hommes d'action en général » [1]).

Nous pensons que W. James a raison sur ce point : le pragmatiste peut être aussi désintéressé que qui que ce soit, et son attitude même en face de la réalité peut lui faire un devoir de ce désintéressement : s'il est pratiquement utile et bon que je me sacrifie pour assurer le bien de mes semblables, que je lutte en moi contre les instincts inférieurs pour faire dominer et resplendir dans ma vie la beauté de l'idéal, l'attitude de ce sacrifice et de cette lutte est une attitude qu'il faut prendre, et la croyance qui correspond à une telle attitude est une croyance vraie.

La morale, disent les pragmatistes, est une création humaine ; elle est le résultat de multiples expériences ; les choses, considérées en elles-mêmes, ne sont ni morales ni amorales, comme elles ne sont ni vraies ni fausses ; elles deviennent morales comme elles deviennent vraies. Mais, pour ne présenter aucun caractère absolu, la morale n'est pas pour cela arbitraire : venant de l'expérience, elle vaut pour l'expérience, et celui qui s'affranchit de ses lois ne tarde pas à subir les désastreuses conséquences de cette méconnaissance de tout un aspect de la réalité. La morale n'a qu'une valeur pratique, mais cette valeur est réelle ; la morale est d'origine purement humaine, mais elle relève de ce qu'il y a de plus profond en nous, elle est la mise en œuvre des aspirations les plus généreuses de la nature humaine, et il ne nous est pas plus facile de méconnaître le sens spécial qu'elle donne à notre vie, que de renoncer à être vraiment hommes. Et enfin, comme elle relève en nous de ce qu'il y a de plus foncièrement humain, elle présente une certaine universalité, elle tend à une certaine identification des pensées, et ainsi elle est capable de constituer une règle pratique qui contrôle les expériences particulières et se subordonne les tendances individuelles [2]).

Ajoutons que la noblesse de sentiments et de pensées que manifestent partout les écrits de W. James prouve, d'une manière évidente, qu'un pragmatiste n'est pas nécessairement un esprit terre-à-terre et que c'est mal juger cette théorie que de n'y voir qu'une philosophie mercantile [3]). Bien plus : à s'en tenir toujours aux conséquences

1) W. James, *Pragmatisme*, p. 276.

2) Cfr. à ce sujet Lalande, *L'idée de vérité*. Revue philosoph., janvier 1911, pp. 24-25. — Voir aussi dans Trojano, *Basi dell' umanesimo*, comment une moyenne des valeurs permet de donner une certaine uniformité aux règles pratiques de la conduite.

3) V. notamment la haute élévation morale que manifeste l'auteur dans *Les variétés de l'expérience religieuse*.

pratiques de la théorie, il semble que l'attitude pragmatiste impose, d'une manière toute spéciale, le sentiment profond de la responsabilité humaine en face de la vie : la vie, en elle-même, n'est ni vraie ni fausse, ni bonne ni mauvaise ; elle n'est pas chose toute faite, elle est chose à faire, et elle sera pour nous ce que nous la ferons et ce que chacun de nous la fera par l'effort intelligent et persévérant de son action sur la réalité, si, selon l'expression de Bergson, pour le pragmatisme, toute vérité nouvelle est non une découverte, mais une invention [1].

Le pragmatiste sincère doit toujours fixer le regard vers l'avenir, et dans cette tension, dans cet effort pour améliorer à tous points de vue, — même au point de vue moral et religieux — la vie, dans ce mouvement et cet élan qui mettent en jeu les énergies les plus actives et les plus hautes, dans l'attention scrupuleuse à se dégager de tout ce qui est routine, convenu, formule figée, pour vivre sa pensée, réaliser en soi-même sa croyance et lui faire produire au dehors ce qu'elle recèle de profondes virtualités, — dans toute cette attitude préconisée et *consciemment voulue* par les représentants les plus sérieux du pragmatisme [2], il y a certainement la manifestation, l'épanouissement en même temps que la sauvegarde d'une vie intérieure intense, et d'une haute élévation morale [3].

Aussi, W. James marque-t-il nettement ses préférences, pour le *moralisme* interprété dans le sens de la confiance illimitée en soi-même [4] : ce moralisme n'est, en définitive, qu'une application de la conception pluraliste du monde, si chère aux pragmatistes [5] ; l'univers du moralisme, c'est le monde de l'épopée, là où se jouent les grandes parties, où s'engagent les intérêts suprêmes, où s'appliquent les remèdes violents et où s'affrontent les risques périlleux. « Le vrai pragmatiste accepte de vivre sur un programme de possibilités non garanties, auxquelles il accorde sa confiance : il accepte de donner sa personne, en paiement, au besoin, pour la réalisation de tout idéal créé par sa pensée » [6].

Telle est l'impression d'ensemble qui se dégage, pour quiconque

1) Bergson, *Introduction au Pragmatsme de W. James*, p. 11.

2) Le pragmatisme se présente, en effet, dans l'intention de ses fondateurs, comme une méthode apologétique et un moyen de sauvegarder la vie religieuse et morale, au milieu du scpticisme ou, en tout cas, du désarroi doctrinal qu'engendrent dans bien des esprits les incertitudes d'un intellectualisme exclusif.

3) Cfr. W. James, *Pragmatisme*, pp. 266-267.

4) *Ibid*, p. 264.

5) *Ibid.*, p. 266.

6) *Ibid.*, p. 268.

considère sans parti pris l'attitude pragmatiste en face de la réalité : Le pragmatisme veut être et prétend être une source de moralité et un appel à l'énergie ; voilà ce qui nous paraît incontestable et ce dont il faut tenir compte pour porter un jugement exact sur les hommes et sur la doctrine. Que maintenant cette attitude se légitime pleinement, qu'elle découle logiquement du point de départ, et qu'elle soit en droit ce qu'elle prétend être et ce qu'elle est, d'ailleurs, en fait, voilà ce qui est moins évident et sur quoi il y aurait de multiples réserves à faire.

Il n'est pas difficile de le prévoir : si le vrai se réduit à l'utilité, si les idées fondamentales de la métaphysique expriment, non des certitudes indépendantes, mais simplement des moyens d'agir sur la réalité et de mettre de l'ordre dans l'expérience; si, une fois constituées, au lieu de valoir par elles-mêmes et de projeter sur tout le reste leur grande lumière, elles n'ont de force que celle qu'elles tirent continuellement de l'expérience, et de valeur, que celle que leur accorde le témoignage indéfiniment vérifié des faits ; si elles sont vraies ou fausses, d'après le point de vue pratique que l'on adopte ; si, en un mot, au lieu d'être des principes, elles ne sont que des résultats, les notions centrales de l'éthique, le bien, le devoir, l'obligation, la responsabilité, subissent une transformation radicale, ou plutôt, en changeant de sens, cessent d'être elles-mêmes. Le bien, c'est ce qui se vérifie et se légitime, en manifestant dans le domaine de l'expérience son utilité pratique. Le devoir cesse, à proprement parler, d'exister, au moins au sens traditionel du mot ; l'impératif catégorique disparaît pour faire place à un simple impératif hypothétique : agis de telle manière, si tu veux obtenir de la réalité donnée tel résultat pratique. L'obligation déserte le domaine intérieur de la conscience : elle se transporte, pour ainsi dire, au dehors ; au lieu d'être une contrainte morale, elle se présente comme une nécessité pratique et, en définitive, comme une adaptation au milieu. L'idée de valeur est conservée, mais elle n'a plus la même portée, et tend de plus en plus à se confondre avec l'utile et l'opportun. En un mot, le droit est remplacé par le fait ; et, aussi bien que la logique, la morale est découronnée, elle cesse d'être une science normative, pour devenir simplement un chapitre de la psychologie [1]).

1) Et, pour le dire en passant, c'est en définitive cette confusion constante du fait et du droit qui se trouve au fond même du pragmatisme. Les théories *scientifiques* ne sont que des approximations de la vérité : les lois *scientifiques* ont toujours quelque chose de provisoire, elles restent sujettes à de multiples retouches, d'après les corrections que de nouvelles expériences peuvent apporter à notre

Ce n'est même pas assez dire : la morale perd tout objet propre. Par la conception pragmatiste, on élargit tellement les limites de cette discipline, qu'elle se perd dans le vague et s'évanouit dans cette région mal déterminée où, par son mélange voulu avec l'utile, le bien cesse d'être lui-même. La science morale n'existe plus ou, si l'on veut, tous les arts, et la plupart des sciences, présentent un aspect éthique et se rattachent à la morale, puisqu'ils visent, en définitive, à des résultats pratiques. Si le *fait moral* — devoir et obligation — n'est pas quelque chose d'irréductible, d'absolument *sui generis*, il n'y a plus de ligne de démarcation entre la morale, la mécanique et l'hygiène [1]). Et c'est là, en fait, à quoi aboutit le pragmatisme.

Chez Pierce, déjà, nous voyons quelles atteintes la conception traditionnelle et métaphysique de la morale subit, du fait de son rapprochement avec la théorie pragmatiste. Après avoir déclaré que « l'idée d'une chose quelconque est l'idée de ses effets sensibles [2]); que pour mettre de la clarté dans nos concepts, il est nécessaire, et il suffit de considérer les effets pratiques qui peuvent être produits par l'objet auquel nous pensons, l'auteur cherche à concréter sa théorie dans deux exemples: dire qu'un objet est dur, explique-t-il, signifie tout simplement qu'à son contact nous avons éprouvé cette sensation spéciale que notre langage courant appelle la dureté ; mais il est bien évident, que, considéré indépendamment de cette impression toute subjective, l'objet n'est ni dur, ni mou ; simplement il est.

C'est là le premier exemple. Le second s'applique au fait de la liberté, et présente, par conséquent, un intérêt tout spécial par son lien naturel avec le problème moral.

conception des choses ; elles sont comme des cadres, dans lesquels nous faisons rentrer les phénomènes : l'expérience parfois nous oblige à élargir ces cadres, ou même à les rejeter tout à fait et à les remplacer par d'autres. Voilà qui paraît fort admissible. Mais, pourquoi cette mobilité, cette plasticité de nos théories et de nos lois scientifiques ? Elle vient uniquement de ce qu'ici l'esprit se meut dans le domaine des faits ; il n'en sort pas ; les lois sont conçues comme de simples généralisations de l'expérience, et rien de plus naturel que de voir les faits se compléter et se corriger réciproquement.

Transporter cette plasticité dans le domaine des idées, c'est vider les concepts rationnels de tout contenu propre, c'est *supposer* qu'ils ne sont que des produits de notre esprit, et que ce dernier peut les détruire aussi bien qu'il les a formés. Il y a là un véritable sophisme de méthode qui aboutit à faire déclarer que, pour le pragmatisme, l'absolu est vrai dans une certaine mesure. — W. James, *ibid.*, p. 81. — Il faudrait tout de même se décider, et je ne vois rien de plus typique que cette *certaine mesure.*

1) Cfr. Sidgwick, *The methods of Ethics*, pp. 17-26-28.

2) Pierce, *La logique de la science*, 2e partie : « Comment rendre nos idées claires ». Revue philosophique, janvier 1879, p. 48.

« Ceci (cette observation au sujet de la dureté du corps en question) nous conduit à remarquer que la question de ce qui arriverait en des circonstances qui n'existent pas actuellement, n'est pas une question de fait, mais seulement d'un plus clair arrangement de faits. Par exemple, la question du libre arbitre et du destin, dépouillée de tout verbiage, se réduit à peu près à ceci : J'ai fait une action dont j'ai honte ; aurais-je pu, par un effort de volonté, résister à la tentation et agir d'autre façon ? La réponse philosophique est que ce n'est point là une question de fait, mais une question d'arrangement de faits. Disposons-la de façon à mettre en lumière ce qui touche plus particulièrement à ma question, c'est-à-dire, si je dois me reprocher d'avoir mal agi. Il est parfaitement exact de dire que si j'avais voulu agir autrement que je n'ai fait, j'aurais agi autrement. — Mais disposons maintenant les faits de façon à mettre en relief une autre considération importante : il est également vrai que, si on laisse agir une tentation, et si elle a une certaine force, elle produira son effet : à moi de résister comme je le puis. Que le résultat d'une hypothèse fausse soit contradictoire, cela n'est pas une objection. La réduction à l'absurde consiste à montrer que les conséquences d'une certaine hypothèse seraient contradictoires, et cela fait naturellement juger fausse cette hypothèse. Les discussions sur le libre arbitre touchent à un grand nombre de questions, et je suis loin de vouloir dire que les deux façons de résoudre le problème soient également justes. Je suis d'avis, au contraire, que l'une des solutions est en contradiction avec certains faits importants, et que l'autre ne l'est pas. Ce que je prétends, c'est que la question formulée plus haut est la source de tout le doute, que, sans cette question, aucune controverse ne se serait jamais élevée, enfin que cette question se résout complètement de la manière que j'ai indiquée ».

Le lecteur soulignera de lui-même ce qu'il y a de superficiel dans cette manière de trancher le débat ; la notion de la liberté y est complètement défigurée, et aussi, celle de la responsabilité. Pierce ne pose ici que la considération des effets agréables ou fâcheux de nos actes : la question est de savoir si, à côté et au-dessus de ces effets, que personne ne songe à nier, il n'y a pas place pour un sentiment tout spécial, celui d'avoir *bien ou mal agi*. Et le *reproche* que la conscience s'adresse à elle-même n'a de sens que par ce sentiment *sui generis*. Les effets agréables ou fâcheux de nos actes feront simplement que nous nous réjouirons ou, au contraire, que nous regretterons de les avoir posés, et il est trop évident que cette joie ou ce regret ne présentent aucun caractère moral.

Après avoir longuement montré que, pour lui, le vrai c'est l'utile [1]), William James déclare que le vrai rentre dans le bien [2]), et dans ce sens qu'une idée est bonne si elle est profitable (p. 82). Encore une fois, *profitable* ne doit pas nécessairement être pris dans le sens de *profitable matériellement*, *pécuniairement*, c'est entendu ; il n'en reste pas moins que le bien et le vrai se rangent, au même titre, sous la catégorie de l'utile. La vérité rentre dans le bien, parce qu'elle rentre dans l'utile [3]). C'est là l'idée qui circule à travers tout le livre de W. James et qui se retrouve sous tous les aspects que peut présenter le pragmatisme.

Qu'on se rappelle l'attitude que prend l'auteur dans les différents problèmes de l'existence de Dieu, de la réalité du libre arbitre, de la création : voilà l'attitude qu'il adopte en morale. Si les idées traditionnelles sur lesquelles repose la morale sont utiles, si elles nous aident à vivre mieux, plus longuement ou plus noblement ; si elles garantissent le bon ordre et maintiennent l'humanité entre les rouages complexes de la vie sociale, elles sont bonnes, elles sont vraies, et vraies dans la mesure où elles sont utiles et profitables.

L'auteur nous parle bien d'un ordre moral éternel, et le besoin de cet ordre, dit-il, est un des besoins les plus profonds de notre cœur (*Ibid.*, p. 107.) : mais comment justifier notre soumission à cet ordre moral? uniquement, parce qu'elle est consolante et qu'au milieu de nos tracas, de nos agitations et de nos souffrances, elle nous garantit le règne permanent de la justice et la satisfaction finale de nos aspirations vers le bonheur. Mais tout ce que nous désirons n'est pas vrai pour cela... et qui nous dit que cette urgence et ce besoin et cette attente ont un objet correspondant ? Et si nous n'en sommes pas sûrs, quelle efficacité peut encore conserver cette perspective sur l'avenir ? Il faut autre chose pour se sacrifier aux rudes et sévères exigences du devoir et donner à la vie toute la signification qu'elle comporte...

Il faut voir encore, comment W. James se débarrasse en un tour de main de la grave question du libre arbitre et de la responsabilité. Pour le pragmatisme, le libre arbitre n'est qu'une théorie cosmologique générale [4]); les partisans de la liberté y trouvent une manière de justifier leur conception mélioriste du monde; ils espèrent que, dans ses éléments les plus profonds comme dans les phénomènes se

1) *Pragmatisme*, pp. 187-188.
2) *Ibid.*, p. 83.
3) « La vérité est un bien d'une certaine sorte... et non pas, comme on le suppose d'ordinaire, une catégorie en dehors du bien ». W. James, *ibid.*, p. 63.
4) *Ibid.*, p. 119.

produisant à sa surface, l'avenir ne répétera pas identiquement, ne fera pas qu'imiter le passé : la doctrine de la liberté présente, au moins comme possible, la perfectibilité du monde. Les déterministes, au contraire, rejettent cette possibilité, et ne voient dans le monde qu'un système fermé, où ne saurait entrer aucun élément nouveau. Qui donc maintenant a raison, des libertistes ou des déterministes ? Pour le savoir, regardons aux conséquences pratiques. « La doctrine de la liberté console et encourage, elle est un moyen d'action, elle présente une efficacité instrumentale, elle nous engage dans une direction qui vaut la peine d'être prise, donc elle est vraie. Elle présente une signification et une valeur, parce qu'elle est une doctrine réconfortante pour nous. A ce titre, elle prend place parmi les autres doctrines religieuses ; toutes ensemble, elles relèvent les vieilles ruines, elles réparent les désastres du passé. Notre âme, enfermée dans cette arrière-cour qu'est l'expérience sensible, ne cesse de dire à l'intelligence perchée sur sa tour, : Veilleur, quelles nouvelles ? La nuit semble-t-elle nous apporter quelque promesse ? » Et alors, l'intelligence jette à notre âme ces mots pleins de promesse (p. 120).

En dehors de cette signification pratique, le libre arbitre n'a aucun sens, et ceux qui l'entendent d'une manière intellectualiste contemplent niaisement un prétentieux simulacre de pensée. Et s'il n'a que cette signification pratique, il faut reléguer parmi les antiquailles ces vieilles notions de mérite, de responsabilité, d'imputabilité qui ont tenu tant de place dans les controverses de la morale, et qui planent comme un mauvais rêve sur les préoccupations de l'humanité [1]). « Est-ce qu'un homme, est-ce qu'une femme, un enfant même, ayant le sentiment des réalités, devrait, je vous le demande, ne pas rougir d'évoquer des principes tels que la dignité ou la responsabilité ? » [2]) — « Faire tourner toute notre morale humaine autour de la question *du mérite*, c'est une piteuse fiction » [3]). —

La moralité n'est qu'un mot abstrait, elle ne préexiste pas à la réalité ; elle réside uniquement dans les choses concrètes ; bien loin de les dominer, elle ne fait que les traduire, les exprimer et les résumer et, comme la vérité, elle n'est, en définitive, qu'une manière pratique — parmi bien d'autres, qui présentent à différents égards une égale valeur — d'envisager la réalité [4]).

Aussi les exigences de la moralité ne sont pas d'une autre sorte que celles de la vérité, de la santé et de la richesse. Rien d'absolu

1) V. p. 116.
2) V. p. 117.
3) V. p. 118.
4) Cfr. pp. 200-203.

dans les unes comme dans les autres : ce sont toujours des exigences subordonnées à certaines conditions. Toujours, en effet, il s'agit d'un gain concret, positif, que nous devons nous proposer : voilà de quoi nous parlons en parlant d'obligations à l'égard de la vérité et de la moralité.

S'agit-il de la moralité ? Autant nous voyons les actions mauvaises produire, tôt ou tard, des conséquences qui nous sont préjudiciables, autant nous voyons les actions bonnes opérer pour notre plus grand bien. Si l'on veut des termes abstraits, on pourra dire que le *bien* est une propriété qui, en se développant, acquiert un prix *infini*, une valeur absolue, et que le *mal* est une propriété qui tend à devenir absolument condamnable ; que l'une est *inconditionellement* bonne et l'autre *inconditionnellement* mauvaise. On dira enfin que c'est un devoir, un impératif catégorique de chercher le bien et de fuir le mal [1].

« Mais il faut bien se garder de prendre tout cela au pied de la lettre, et d'opposser toutes ces abstractions à l'expérience qui est comme leur mère ou leur pays d'origine » [2].

Nous n'avons considéré jusqu'ici le pragmatisme que dans le livre de William James, uniquement pour ne pas éparpiller notre attention, et parce qu'il résume d'une manière tout à la fois claire et complète les tendances du mouvement pragmatiste. Mais, il est très facile de souligner, et même de voir singulièrement exagérées, les mêmes altérations de la morale chez les autres partisans du pragmatisme.

Schiller, qui partage absolument la théorie de W. James sur la vérité, reconnaît sans ambages que l'humanisme ne se limite pas à la seule question de la *vérité* [3] et il déclare que les jugements éthiques se trouvent, par rapport à leur valeur et à leur portée, tout à fait dans le même cas que les jugements logiques [4] ; lui aussi, il identifie la *bonté* et la *vérité*, d'une part, la *vérité* et *l'utilité*, de l'autre [5] : « Tout ce qui suscite un intérêt ou favorise un but est considéré (dans cette mesure seulement) comme *bon* ; tout ce qui le

1) Cfr. pp. 210-211. — Dans tout ce passage, l'auteur ne parle que de la vérité ; c'est nous qui en faisons ici l'application à la morale ; mais que cette application soit légitime et rentre pleinement dans la pensée du pragmatisme, c'est chose si évidente qu'il n'y a pas lieu d'y insister.

2) *Ibid.*, p. 211.

3) *Etudes sur l'humanisme*, trad. Jankelevitch, p. 7, note 1, et pp. 46-47. Paris, Alcan, 1909.

4) *Ibid*, p. 8.

5) Cfr. p. 7 et pp. 196, 199, 397.

trompe ou le contrarie, comme mauvais ». Ce qui est bon est vrai parce que ce qui est bon est utile ; et ce qui est bon n'est tel que parce qu'il est utile. Un principe unique comme Dieu est aussi inefficace moralement que scientifiquement à expliquer le monde, parce qu'un principe qui explique tout, n'explique, en réalité, rien [1]).

Dans la discussion qu'il institue au sujet de la liberté, Schiller se borne à n'envisager que ce qu'il appelle le côté pragmatique du problème. Mais cela même déjà, n'est-ce pas méconnaître ce qu'il y a de profond et de moral dans le fait de la liberté ?

Pratiquement, dit-il, que nous soyons libres ou non, l'effet sera le même : la liberté supposée n'empêchera aucunement le déterministe d'agir comme si tout l'ensemble des phénomènes, — aussi bien dans le monde humain que dans le monde physique, — était soumis au rigoureux enchaînement de la nécessité ; et dans un monde où serait, par hypothèse, exclue toute contingence, celui qui croit à la liberté n'en continuerait pas moins à trouver de l'imprévu, du hasard et des faits qui échapperaient à la prévision. Ainsi « la différence pragmatique entre les deux théories rivales tend à s'effacer ; en pratique, les deux partis devront mettre leur métaphysique de côté et agir d'une façon sensée ; en théorie, les différences qui les séparent sont telles que leur influence sur la pratique n'est que très éloignée et surtout d'ordre émotionnel. Pour le sens commun, d'un autre côté, il n'existe pas d'alternatives pratiques ; toute la controverse métaphysique paraît donc futile et est envisagée avec un calme parfait. Et n'est-ce pas ainsi que les choses doivent se passer dans un univers où la pensée est subordonnée à l'action » [2])?

L'analyse à laquelle l'auteur soumet, du point de vue pragmatique, le fait de la liberté, est très bien menée et sera d'une application utile quand il s'agira d'étudier les *conséquences pratiques* que présente ce fait pour le déterministe et le contingentiste : mais les conséquences *morales*, *intérieures*, renfermées tout entières dans la vie éthique d'un chacun, conséquences qui sont l'épanouissement même ou, au contraire, l'annihilation de la vraie moralité, qu'en fait-on ? Voilà ce qui importe surtout dans le fait de la liberté, envisagée du point de vue moral, et voilà ce que le pragmatiste, le regard tourné uniquement vers les résultats, n'aperçoit plus, ou, en tout cas, traite comme une question secondaire et qui relève

1) V. p. 34.
2) Schiller, p. 521.

simplement du goût, du tempérament, de la tournure d'esprit d'un chacun. — Que tous les phénomènes, y compris ceux de la vie consciente, soient rigoureusement enchaînés dans les mailles du déterminisme, tout, *pratiquement*, se passera de la même manière : et cette constation suffit au pragmatiste ; il est permis au moraliste de concevoir d'autres exigences.

Il est bien certain que M. Schiller admet ces exigences morales, distinctes des résultats pratiques, et qu'il s'indignerait, si l'on taxait sa doctrine d'immoralisme ou simplement d'amoralisme : mais enfin, pourquoi n'en parle-t-il pas ? Serait-ce parce qu'il éprouve toute la difficulté qu'il y a à les concilier avec l'attitude du pragmatisme ?...

Dans son essai volumineux sur les *Conditions logiques d'un traitement scientifique de la moralité* [1]), le professeur Dewey, de Chicago, s'inspire également de la théorie pragmatiste de la vérité. Il admet comme prouvé que tous nos jugements scientifiques sont uniquement à base d'éléments subjectifs, et il se propose d'identifier, au point de vue de leurs conditions logiques, la science et la morale. De ce point de vue, par un artifice d'exposition qui introduit je ne sais quelle confusion dans tout son livre, au lieu de réduire comme, semble-t-il, il devait le faire, les jugements moraux aux jugements scientifiques, il s'attache à démontrer que ces derniers sont de même nature logique que les jugements moraux.

Ce qui caractérise le jugement moral, c'est, en premier lieu, qu'il est individuel, il ne porte que sur des cas particuliers et ne vaut que pour chacun d'eux. Or, contrairement à ce que l'on croit d'habitude, les jugements scientifiques présentent absolument le même caractère : la science cherche, sans doute, à établir des lois générales, mais, finalement, ce sont les cas particuliers qu'elle vise, et cela est si vrai que, si certains faits contredisent la loi, ce n'est point les faits que l'on supprime, c'est cette dernière que l'on modifie.

Ce qui caractérise, en second lieu, le jugement moral, c'est qu'il relève plus de la psychologie que de la logique : il est l'expression d'un état d'âme et, pour déterminer ses conditions logiques, il est impossible de faire abstraction de la personnalité du juge. Or c'est là encore, on le sait, ce qui se vérifie pour les jugements scientifiques. Et Dewey conclut que les jugements scientifiques et moraux

1) *Logical conditions of a scientific treatment of morality.* Univ. of Chicago Press, 1903.

sont de même valeur et présentent la même portée : ils sont également individuels et conditionnés par l'état psychologique du moraliste et du savant. Schiller identifie la psychologie et la logique ; Dewey ramène la logique à la morale : tous les deux nient le caractère absolu de la logique et de la morale.

Au Congrès international de Philosophie tenu à Genève en 1904, deux philosophes italiens, MM. Calderoni et Bellonci, ont abordé cette question des rapports du pragmatisme avec la morale ; tous les deux adoptent l'attitude pragmatiste, et la manière dont — de ce point de vue — ils interprètent le fait moral est tout à fait suggestive. Dans sa note intitulée : *le pragmatisme et la morale* [1]), M. G. Bellonci annonce sans détours que le pragmatisme est la fin de l'ancienne morale et que, désormais, la morale doit être conçue, non comme une fin qu'il s'agit de réaliser, mais simplement comme un moyen d'utiliser la réalité.

Vivre, c'est agir, déclare Bellonci, et agir, c'est faire quelque chose de divers ; l'identité est la négation de la vie. Sentir toujours une même chose, c'est ne rien sentir : il en est de même de la pensée et de l'action. Toute théorie qui veut réduire l'univers à un état invariable, veut, en réalité, détruire l'univers et la société. Aussi, du point de vue de la connaissance, les théories ne sont ni vraies, ni fausses : elles sont simplement un non-sens. Une théorie ne peut être qu'un intermédiaire entre deux actions, le moyen, en passant de l'une à l'autre, d'utiliser l'expérience ; et, comme le domaine de l'activité est essentiellement mouvement, changement et différenciation, il ne saurait y avoir de fixité dans les rapports, ni, par conséquent, de stabilité dans les théories.

Jusqu'à présent les moralistes ont été dupes d'une illusion, puisqu'ils ont cru pouvoir démontrer que la morale est quelque chose d'initial ou de final, et non pas un moyen. La morale n'est autre chose que la condition qui permet le passage de la cause à l'effet, d'une action à une autre action dans le champ de l'expérience immédiate. « Si la morale avait vraiment une valeur finale ou initiale, elle serait une négation, puisqu'elle voudrait rejoindre un ordre invariable » [2]). L'invariabilité est la négation de l'activité et, par conséquent, de l'existence : une morale fixe ne tendrait à rien moins qu'à la destruction de toute société et de toute vie.

1) V. Congrès international de Philosophie, IIe Session, tenue à Genève du 4 au 8 septembre 1904. *Rapports et comptes rendus*, pp. 670 et ss. Genève, Kundig, 1905.

2) *Ibid.*, p. 672.

L'homme de la morale traditionnelle ne vit pas : il est figé, il est mort ; il se soustrait à la grande loi de la vie qui veut que nous créions à chaque instant de nouvelles idéalités. Toute loi qui veut se *conserver*, se détruit par là même. La vie et l'art nous imposent à chaque instant d'être « quelque chose » et « quelqu'un » sous peine de n'être pas. L'action est tout : la fidélité à une loi, en entravant l'action, ruine la vie.

A la suite de cette communication, je relève, dans les *comptes rendus*, quelques observations critiques qui indiquent avec assez de précision la portée philosophique d'une semblable conception de la morale.

« Le pragmatisme, dont nous parle M. Bellonci, est une philosophie morale sans système arrêté... Chacun fait du pragmatisme tous les jours et sans le savoir, et accorde ses intentions du moment à quelque principe courant, tantôt l'un, tantôt l'autre, suivant les occasions. Le pragmatisme est une méthode *morale*, dit M. Bellonci ; je le trouve plutôt immoral, et voici pourquoi : le pragmatisme prétend diriger nos actions, il les excuse ou les approuve sans les déterminer ; on peut être un pragmatiste honnête comme on peut être un honnête probabiliste, mais les doctrines n'y sont pour rien » [1]).

Et M. Lévi déclare que la théorie exposée par M. Bellonci lui paraît être la théorie du *j' m'en fichisme*... On ne saurait mieux dire.

M. Calderoni cherche, de son côté, à fixer le rôle de l'évidence en morale [2]); et, s'inspirant pleinement de la théorie pragmatiste, il en arrive, lui aussi, à ne voir, dans les règles de la morale, rien de plus que de simples généralisations scientifiques. « La vérité est que l'évidence n'est pas du tout un critérium. Le mot pourrait être aboli en morale, comme, du reste, il est en train de s'abolir en science. Il n'existe qu'une évidence de fait, en opposition avec une prétendue évidence de droit, qui consiste en ce que plusieurs individus ou tous les individus sont d'accord à considérer certaines actions comme désirables pour eux ou pour les autres. Mais quand cet accord n'existe pas, comment *prouver* que telle action est ou n'est pas désirable ? Il n'y a qu'un moyen : ce sont les conséquences de nos actions qui pourront nous mettre d'accord... Le seul moyen de prouver un principe moral, sur lequel il n'y a pas d'accord immédiat, c'est de s'en rapporter à ses conséquences... La mesure dans laquelle une *démonstration* éthique sera possible, dépendra

1) M. Meyer de Stadelhofen.
2) *Comptes rendus*, p. 616.

de l'uniformité de goûts, de tempéraments, d'aspirations, existant dans une race, dans une civilisation, à une époque donnée ».

Bref, les conséquences pratiques de nos actions font leur bonté, comme elles font leur vérité [1]).

Nous trouvons encore une illustration de cette attitude dans une communication du professeur Luigi Valli au Congrès international de Philosophie de Bologne. Dans cette étude intitulée *La Valutazione*, l'auteur s'efforce de réduire la notion de valeur à un simple fait psychologique [2]). De même que la vérité, la valeur n'est point une qualité inhérente aux choses, que l'esprit découvre dans les choses et qui lui sert de point d'appui et de règle pour les apprécier : elle représente uniquement l'attitude sentimentale-volitive [3]) que prend chacun de nous en face de la réalité, attitude de complaisance, de désir, d'aversion ou de crainte : « Nous ne pouvons affirmer d'aucune chose qu'elle est une valeur ou une non-valeur qu'en reportant notre pensée sur les sentiments qu'elle provoque en nous. Mais, entendons-nous. Nous ne dirons pas qu'un acte, qu'un objet a une valeur, uniquement parce qu'une fois ils ont donné en nous satisfaction à un besoin ou à une tendance ; il n'y a là encore qu'un fait accidentel, fortuit, limité tout entier au moment présent, et rien ne nous garantit que demain et plus tard, en face du même objet, nous éprouverons la même satisfaction. Pour que l'idée de valeur se précise, devienne stable et, de quelque manière, *se légitime*, il faut qu'elle *se vérifie ;* il faut qu'elle s'appuie sur tout un ensemble d'expériences communes et, qu'en résumant le passé, elle engage de quelque manière l'avenir. « Ce qui me fait dire qu'un objet a de la valeur, ce n'est pas le seul fait de ce désir rapide et éphémère qu'il provoque actuellement en moi, c'est la pensée que ce désir se renouvellera chaque fois que je me retrouverai en face de l'objet et dans les mêmes conditions ; c'est le souvenir des impressions semblables de satisfaction qu'il m'a données plus d'une fois dans le passé, c'est la confiance, justifiée ou non, que dans l'avenir il provoquera en moi la même attitude de ma sensibilité et de ma volonté... »

1) V. *ibid.*, p. 619, une note du même auteur sur l'utilité « marginale » dans *les questions éthiques*, et la remarque que fait à ce sujet M. Calderoni.

2) « Io penso che il concetto del valore sia stato grandemente complicato da molti filosofi soltanto perche, prima di osservare completamente il semplice aspetto *psicologico* della valutazione, hanno voluto penetrare nell' essenza del valore e vi sono penetrati, come è naturale, con la cecità dei loro pregiudizii di scuola ».

3) « Atteggiamento sentimentale-volitivo del soggetto. »

Ainsi, pour qu'un acte soit qualifié de bon, pour qu'une manière d'agir soit déclarée meilleure et préférable à une autre, il faut et il suffit qu'en face de cet acte, de cette manière d'agir, la plupart des hommes aient éprouvé un sentiment de satisfaction et le désir de voir se renouveler cette impression. De même que l'image conceptuelle n'est que le résidu d'un grand nombre de représentations particulières, la valeur n'est que la synthèse des multiples expériences dans lesquelles nous avons éprouvé ce que les objets présentent de désirable ou de déplaisant. — « La valeur est la forme commune de nos multiples attitudes sentimentales et volitives en face des objets » [1]).

De là à se former l'idée de *valeur en soi*, il n'y a qu'un pas : mais c'est là une démarche de l'esprit purement illusoire : la vérité en soi est une pure abstraction, il n'existe que des vérités au pluriel, de même qu'il n'y a que des valeurs concrètes et particulières, et ceux qui rêvent d'une dignité intrinsèque des choses et de je ne sais quelle valeur mystérieuse qui leur serait inhérente, indépendamment de tout désir d'un sujet sentant, ceux-là sont dupes de leurs propres pensées et prennent des mots pour des réalités. D'ailleurs, si la valeur était un caractère objectif des choses, comment expliquer l'inconstance, la variété, la contradiction même que présente la manière dont les hommes apprécient les mêmes actes et les mêmes objets ? Ce qui est vrai pour l'un, est faux pour l'autre ; ce que vous déclarez désirable et, par conséquent, digne de valeur, n'offre, au contraire, aucun intérêt à votre voisin : la valeur est purement humaine et, comme la vérité, elle est pluraliste. — « Ce qui est pour nous le meilleur à croire, disait W. James [2]), voilà ce qui est vrai pour nous... *pourvu que notre croyance ne se trouve pas en désaccord avec quelque autre avantage vital* ».

Valli applique la même restriction aux jugements de valeur. Ce qui doit déterminer mon action et régler finalement mon estime des choses, ce n'est pas, sans doute, dans tous les cas et d'une manière uniforme, la satisfaction, même amplement confirmée par l'expérience, que peut me procurer un objet. Un conflit ici est possible et même inévitable : deux ou plusieurs objets peuvent, à la fois et à différents points de vue, solliciter mon jugement de préférence et, par conséquent, mon action ; et la satisfaction actuelle

1) « L'imagine concettuale è sintesi e fusione di rappresentazioni singole, il valore è la sintesi e fusione di singoli atteggiamenti spirituali e se quella è la forma, comune di molti rappresentazioni di fronte adun soggetto, questo è la forma comune di molti atteggiamenti sentimentali volitivi di fronte ad un oggetto. »

2) *Pragmatisme*, p. 84.

que me promet un objet, peut très bien et même — si j'entends bien mon intérêt — doit céder à une évaluation plus large des choses : « La valeur est un mot qui exprime et symbolise une multitude, une masse de désirs et de répulsions, c'est un ensemble complexe d'élans, l'indice d'un ample et profond courant de volonté, et quand ce jugement général pousse l'action dans un sens et que le désir du moment attire l'individu dans une autre direction, le jugement de valeur général exerce évidemment une influence sur le désir tout individuel ».

Dans tout cet article, on le voit, ce n'est que du point de vue pragmatiste que l'on considère l'idée de valeur, et, ainsi considérée, elle n'est plus que le résidu de nos impressions et de nos désirs : voilà le sable mouvant sur lequel devra s'élever l'édifice de la morale.

C'est d'une semblable conception que s'inspire encore le professeur Vidari dans son livre *Basi dell' umanesimo* [1]. En soi, dit-il, il n'y a rien d'essentiellement vrai, beau ou bon : ces caractères, par lesquels nous qualifions les objets ou les actes, relèvent uniquement de l'appréciation subjective ; la logique et la morale ne sont également que deux chapitres de la psychologie, c'est le relativisme poussé à ses extrêmes et à des conséquences que le pragmatisme officiel ne prévoyait pas, et, sans doute, refuserait d'admettre. Les jugements de valeur que nous portons, ne relèvent en nous ni de l'intelligence, dont tout le rôle se borne à affirmer ou nier et non à approuver ou désapprouver, ni de la volonté qui, bien loin de créer la valeur, la suppose et se règle sur elle : c'est de la sensibilité qu'ils relèvent, de la sensibilité qui est ce qu'il y a en nous de plus *nous*, de plus personnel et subjectif. Le bien n'est plus qu'un mode du sentiment et l'on a soin de nous avertir que le sentiment ne se présente que sous trois formes : le plaisir, la douleur et un état intermédiaire entre ces deux émotions, le repos.

Il faudrait encore rappeler ici tout le mouvement créé par les pragmatistes italiens du *Leonardo* [2] et les exagérations de la doctrine où ils se sont laissé entraîner ; l'homme remplaçant Dieu et devenant le vrai créateur de toute réalité ; le mensonge réhabilité et assimilé à l'hypothèse scientifique [3] ; l'horreur de tout ce qui de

1) Bocca, Torino, 1907.

2) Cette revue, qui a cessé de paraître, fut publiée à Florence, sous la direction de M. Papini. Un extrait des principaux articles a été édité à part sous ce titre : *Saggi Prammatisti*. Carabba, Lanciano, 1910.

3) L'enfant qui ment pour se disculper est un petit Laplace, comme Laplace n'est, en grand, qu'un menteur : tous les deux ont une juste compréhension des exigences de la pratique et agissent en conséquence.

près ou de loin ressemble à une conviction purement intellectuelle [1]) ; mais nous devons nous borner, et ce que nous venons de dire suffit amplement pour indiquer l'attitude qu'a prise, sur le domaine de la morale, le pragmatisme [2]). Partout, nous le voyons suivre le mouvement logique des choses et, qu'il le veuille ou non, aboutir au subjectivisme utilitaire.

Et, en fait, tandis que tout un courant de la pensée contemporaine se porte à appuyer l'idéal moral sur les données spécifiques de la raison, et à montrer tout ce qu'il y a d'irréductible dans l'idée de devoir, sous l'inspiration d'une pensée utilitaire nous voyons les pragmatistes s'unir finalement aux positivistes, pour réduire la morale à n'être plus qu'un art et qu'une pratique.

Le livre de M. Lévy-Brühl sur *La morale et la science des mœurs* qu'est-ce donc, en définitive, sinon un continuel commentaire et une illustration de l'attitude pragmatiste en morale ? N'y trouvons-nous pas la même désinvolture à l'égard des problèmes métaphysiques ? la même réduction de toutes les théories à une pratique préexistante, le même procédé de *vérification* et de légitimation de ce qui s'appellera en morale, ou en tout autre domaine, la vérité; le même processus aussi de désubjectivation ; la même prétention de créer sur le terrain de la pratique un accord, qui ne saurait exister sur celui de la théorie ; la même protestation de ne vouloir entamer en rien les droits de la moralité et aussi, en pratique, le même utilitarisme étroit et subjectif. J'ai dit la même protestation de ne vouloir entamer en rien les droits de la moralité : et rien ne nous autorise à douter de la sincérité de M. Lévy-Brühl et de W. James.

Mais, qu'est-il arrivé ? Le pragmatisme est une forme vide, il se plie à toutes les doctrines, il n'en rejette formellement aucune, il est une méthode. Cette méthode pouvait conduire à un résultat

1) V. dans le Leonardo, l'article de M. Prezzolini sur l'*Art de persuader*, et cette déclaration de Papini : « Le pragmatisme est moins une philosophie qu'une méthode pour se passer de philosophie. — M. Schiller *(Essais sur l'humanisme*, préface, pp. V-VI) voit avec une vive satisfaction dans tout cela « une liberté et une vigueur de langage qui doit souvent effrayer les susceptibilités des coteries académiques ». Mais il me semble que le bon sens — à supposer qu'il ne règne pas toujours dans les coteries académiques — doit bien s'étonner un peu aussi de ces hardiesses.

2) Une semblable introduction du point de vue pragmatiste et utilitaire dans la théorie des valeurs, et la détermination du bien se retrouve, avec quelques nuances de détail, chez Höffding, *System der Ethik*, I. Bd., Einleitung, II. Buch, I und II Kapitel ; Paulsen, *Sociologie ;* Meinong, Archiv für systematische Philosophie, pp. 327-346, a. I, fasc. 3, 1895 ; Ehrenfels, *System der Werttheorie als Grundbegriff der Moralphilosophie ;* Orestano, *I valori umani.* Bocca, Torino, 1907.

hautement idéaliste ; cette forme vide pouvait, en prenant un contenu, donner à la conscience morale l'appui qu'elle réclame et l'aliment qui répond aux plus nobles et aux plus profondes aspirations de la nature humaine supérieure.

En déclarant que le vrai et l'utile se ramènent l'un à l'autre, on n'interdisait pas de donner au mot *utile* son acception la plus haute et de la ramener au bien absolu. Tout cela était possible, à la rigueur; mais c'est justement le mouvement inverse qui s'est produit : des échappées vers l'idéal, que le pragmatisme n'interdisait pas, on s'est détourné, et par une pente vite descendue, on s'est trouvé au milieu du positivisme, de la science des mœurs et de la morale nietzschéenne du surhomme [1]).

Pourquoi ce résultat négatif ? Il n'y a pas à le chercher bien loin. Sous des formes diverses, la science des mœurs et la morale pragmatiste sont également pénétrées d'un même esprit de défiance et de doute à l'égard de la raison ; et sous une inspiration d'origine Kantienne, elles cherchent à résoudre, par la pratique et sur le domaine de l'action, des problèmes qui, du point de vue purement spéculatif, lui paraissent insolubles et, d'ailleurs, inutiles.

Or, en dehors de la raison, qu'y a-t-il, pour promouvoir et diriger l'action ? Le sentiment, l'intérêt, l'opportunité. Ces éléments sont certainement d'utiles auxiliaires de la vie morale — le livre de W. James contient à cet égard, des remarques suggestives, dont les théoriciens de la morale pourront tirer profit en cherchant à mettre de plus en plus leurs spéculations d'accord avec les formes multiples de la réalité donnée — mais, si utiles qu'ils soient à la pratique morale, ils ne sauraient en constituer la base, le point de départ et le ressort secret. Juger de la valeur d'une action par ses conséquences, c'est établir comme règle de conduite le critérium le plus instable, le plus capricieux, le plus ployable en tous cas ; car, finalement, il n'y a pas deux individus qui ressentiront de la même manière le contre-coup de leur contact avec la réalité.

Et quand bien même l'on arriverait à créer, comme le demandent les partisans du système, une moyenne d'évaluation commune, il resterait toujours l'énorme objection qui s'adresse également à la science des mœurs et à la conception pragmatiste : De quel droit obliger l'individu à se soumettre au jugement et aux appréciations de la collectivité ? C'est demander au sujet le plus grand des sacrifices, et au nom de quoi ?

1) V. Palhoriès, *Nouvelles orientations de la morale,* Bloud 1911, *Nietzsche et la morale de la force ;* René Berthelot, *Le pragmatisme de Nietzsche,* dans Revue de Métaphysique et de Morale, juillet 1908, mai et sept. 1909.

Pour reprendre le mot de Papini, que nous citions plus haut, le pragmatisme est une merveilleuse méthode pour se passer pratiquement de principes moraux, et Kant serait fort scandalisé s'il voyait aboutir à ce maigre résultat l'austère sévérité qui avait inspiré toute sa *Critique de la Raison pratique.*

F. Palhoriès
Docteur ès Lettres.

Paris, juillet 1913.

XIX.

GODEFROID DE FONTAINES.

LES MANUSCRITS DE SES QUOLIBETS CONSERVÉS A LA VATICANE ET DANS QUELQUES AUTRES BIBLIOTHÈQUES.

I. — Introduction.

Dans la période de la scolastique qui va de s. Thomas d'Aquin à Jean Duns Scot, Godefroid de Fontaines, surnommé plus tard le Docteur vénérable *(doctor venerandus),* occupe une place importante qu'on commence à reconnaître. Etudié par F. Lajard dans l'*Histoire littéraire de la France* [1]), et par le baron Wittert dans une monographie [2]), il a fait l'objet d'un nouvel examen de la part de M. De Wulf [3]) qui a rectifié et complété les renseignements de ses devanciers et fait connaître pour la première fois les principales doctrines philosophiques du maître liégeois. Confondu avec des poètes latins du nom de Godefroid [4]), avec Godefroid de Fontaines, évêque de Cambrai mort en 1237 ou 1238, avec le franciscain Godefroid (de Brie ?), gardien (custos) à Paris, dont le nom se lit au

1) T. XXI, pp. 547-565, Paris 1847.

2) *Godefroi de Fontaines, le docteur vénérable, chancelier de l'Université de Paris, chanoine de Saint-Lambert à Liége, 1225-1306*, Liége 1873.

3) *Un théologien-philosophe du XIIIe siècle. — Etude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines* (Extrait des Mémoires publiés par la Classe des lettres et des sciences mor. et pol. de l'Acad. roy. de Belgique, Nouv. série, Collection in-8°, t. 1, Bruxelles 1904).

4) Le ms. 3196, du XVe siècle, de la bibl. de Ste-Geneviève, rempli de fragments de poésies latines de l'antiquité et du moyen âge, en contient (fol. 28 et 113) de

début de l'*expositio quattuor (quinque?) magistrorum*, rédigée en 1242, de la règle de s. François, avec le canoniste italien Godefroid de Trani (*Goffredus de Trano*), mort cardinal à Lyon en 1245 [1]), avec le carme anglais Godefroid de Cornouailles (*Godefridus Cornubiensis*) qu'on fait vivre dans la première moitié du XIVe siècle [2]), Godefroid de Fontaines reprend maintenant sa figure à lui et rentre en possession de ses titres authentiques : de la famille seigneuriale de Fontaine-Hozémont, chanoine de Liége, de Tournai, de Paris, prévôt de la collégiale Saint-Séverin à Cologne [3]), il mourut vers 1306 après avoir été un des professeurs

« Geoffroi de Fontaines », d'après M. Ch. Kohler (*Catal. gén. d. mss. d. bibl. publ. de France. Paris, Bibliothèque Ste-Geneviève*, t. II, Paris, 1896, p. 626). Il s'agit sans doute d'un des auteurs suivants: Godefroid de Winchester († 1107), Godefroid de Monmouth († 1154), Godefroid de Viterbe († 1191), Godefroid de Vinsauf (XIIIe siècle), Godefroid Chaucer († 1400):

1) Cf. M. Sarti, *De claris archigymnasii Bononiensis professoribus*, t. I, pars 1, Bononiae 1769, pp. 341 sq. Denis le Chartreux cite ce canoniste dans plusieurs passages que les index analytiques de la nouvelle édition de ses œuvres (t. 36, 37, 39, v. *Gaufridus*, Tournai 1908, 1909, 1910) rapportent erronément à Godefroid de Fontaines.

2) Bandini (*Catal. codd. lat. Bibl. Mediceae Laurentianae*, Florentiae 1777, t. 4, col. 704) se demande s'il faut attribuer au carme l'ouvrage qui commence à la page 111 du ms. 3, *plut. XXXI, dexter.*, de la bibl. Ste-Croix, et qu'il intitule : *Gothefridi Anglici Quaestionum liber primus et pars secundi* (Inc. *Queritur utrum ex conceptu creature possimus devenire in conceptum proprium Deo.* Expl. *quod si ille locus alius applicaretur...* Le ms. est mutilé). Le nom de Godefroid l'Anglais, fait-il remarquer, est de la main ancienne qui a inscrit des titres au commencement de presque tous les mss. de la bibliothèque.

Des données relatives au franciscain et au carme (notamment à l'époque où vécut ce dernier) sont combinées dans la notice suivante, extraite du *Compendium chronicarum fratrum minorum* du Père Mariani de Florence († 1523), qui constitue une des principales sources de l'annaliste Wadding : *Gotfridus de Fontibus, qui Doctor venerandus appellatur, custos Parisiensis, scripsit solempniter super Sententiarum libros, et pre ceteris doctoribus multa quotlibeta* (Archiv. franciscanum, III, 1910, p. 295). C'est sous l'année 1234, que le maître liégeois est ainsi cité comme un franciscain célèbre. Voir également M. De Wulf, *op. cit.*, pp. 12 sq. de l'extrait.

3) On a publié, en regeste ou dans leur texte, quelques-unes des pièces relatives à cette prévôté que Godefroid reçut en 1287 (Cf. M. De Wulf, *op. cit.*, pp. 29 sq. de l'extrait).

A la date du 26 août de cette même année, il atteste que le doyen et le chapitre de la collégiale lui ont accordé de plein gré, en dehors de ses autres revenus et pour la durée de ses fonctions, une rente annuelle de quinze marcs sans qu'il y pût prétendre de droit (Cf. H. Schaefer, *Regesten zu den Kölner Pfarrarchiven*, 1. Bd., S. 82, Nr. 33 ; Annalen d. histor. Vereins für d. Niederrhein, Heft 71, 1901).

Au commencement de l'année 1300, Godefroid se trouve comme prévôt en contestation au sujet de l'église paroissiale de Saint-Jean-Baptiste à Cologne dont le titulaire, Henri de Gluelle, venait de mourir après avoir librement résigné ses fonctions de recteur. Fort de l'appui des paroissiens qui l'avaient présenté, un clerc de Cologne, Hermann Clenegedanch, se donnait comme le recteur ou pléban de l'église. De son côté, le prévôt de S.-Séverin y affirmait son droit de présentation et d'investiture. Le 18 janvier, le conflit s'arrangea définitivement dans la salle du

les plus célèbres de l'Université de Paris dans le dernier quart du XIIIe siècle et après avoir renoncé personnellement à Rome, en 1301, aux droits qu'il pouvait avoir comme évêque élu de Tournai [1]).

En attendant que, dans les monographies relatives aux doctrines scolastiques, on suive l'exemple de M. E. Krebs qui a fait une part aux théories de Godefroid, en son ouvrage : *Theologie u. Wissenschaft nach d. Lehre d. Hochscholastik* [2]), il faut souhaiter aux auteurs qui parlent du maître liégeois, de prendre connaissance des résultats de la critique et d'en tenir compte au lieu de répéter des assertions erronées. A cet égard, des progrès sont à faire. Sans doute, que nous sachions, on ne place plus le berceau de Godefroid en France ou au pays de Trèves, à Siebenborn (Sept-Fontaines) près de Bernkastel-Cues, comme le fait une vieille notice que nous avons trouvée aux archives de la ville de Cologne. Mais de-ci de-là, on le range encore à tort parmi les chanceliers de l'Université de Paris, c'est-à-dire de l'Eglise Notre-Dame [3]), quand on n'en fait pas un recteur de la célèbre Université [4]).

chapitre des frères mineurs à Cologne, en présence d'un grand nombre de témoins et de Godefroid lui-même qui fit rédiger deux actes notariés. Dans l'un, Hermann résigne librement l'église de Saint-Jean-Baptiste entre les mains du prévôt et renonce absolument à tous les droits qu'il avait revendiqués à ce sujet. Dans l'autre, Godefroid se rend aux instances du clergé et des séculiers et donne charge d'âmes à Hermann en l'investissant, par un livre, de l'église en question (L. Ennen, *Quellenbuch z. Geschichte d. Stadt Köln*, 3. Bd, Köln 1867, n. 490 et 491, pp. 471-473).

1) Sur cette élection, voir la *Chronique de Gilles Le Muisit* (pp. 27 sq. de l'édit. publiée par H. Lemaître pour la Société de l'Histoire de France, Paris 1905) et une bulle inédite publiée par Mgr Monchamp (Bulletin de la Classe des Lettres de l'Acad. roy. de Belgique, Bruxelles 1913, nº 5, pp. 257-260).

2) Münster i. W. 1912 (Beiträge z. Geschichte d. Philos. d. Mittelalters herausg. v. Cl. Baeumker, XI, 3-4).

3) Par exemple, H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, t. 2, Innsbruck 1906, col. 314. L'erreur figure déjà dans la *Pantheologia* de Renier de Pise († vers 1351), commencée en 1333, comme il le déclare dans le prologue. Au mot : *eleemosyna*, (chap. 38 et 40), le dominicain cite des passages du maître liégeois qu'il finit, l'un : *Haec Godefridus cancellarius parisiensis 9 quodl. quaest. 10* (= quodl. XIII, quaest. 10) *utrum vivere de bonis receptis ab aliis sit imperfectionis moralis, in corp. quaest. et in solut. argument.*, l'autre : *Haec Godefridus cancellarius parisiensis 8 quodl., quaest. 20* (= quodl. XIII, quaest. 20) (ed. Brixiae, t. 1, 1580, pp. 791 et 793 ; Vat. lat. 2335, fol. 147r et 147v ; Vat lat. 2332, fol. 130r et 131v. Ce dernier écrit dans les deux cas : *grofedus cancellarius parisiensis*, et l'édition imprime à tort *q. 10* pour le dernier renvoi).

Cette qualification fausse de Godefroid ne serait-elle pas due à une interprétation erronée d'un passage du ms. lat. 16574 de la Bibl. nationale de Paris qui contient les statuts et l'obituaire de la Sorbonne ? Fol. 12v et 13r, il y est question d'une réunion tenue en Sorbonne en 1303, *presentibus magistris in theologia cancellario parisiensi Godefrido de fontibus andrea de monte eligii henrico amandi fratre Rumundo predicatore Ricardo de margunto et multis aliis.* A quelque distance des événements, des lecteurs insuffisamment informés auront sans doute pris le nom de Godefroid pour celui du chancelier.

4) Dans l'édition critique du *Miroir des nobles de Hesbaye (Œuvres de Jacques*

Ce qu'on n'a pas remarqué jusqu'ici, c'est que Godefroid de Fontaines a fait école. Jean de Baconthorp († 1346), dont le commentaire sur les Sentences abonde plus que d'autres en données sur les auteurs qu'il critique, nous livre à ce sujet un renseignement précieux qu'à la suite de la *Bibliotheca carmelitana* de Villiers [1]), on a universellement rapporté à Godefroid de Cornouailles. Discutant (II Sent., dist. 29, quaest. 1, art. 2) l'intellectualisme extrême d'après lequel la volonté ne peut aller à l'encontre d'un jugement de la droite raison, aussi longtemps que celle-ci persiste dans ce jugement relatif à tel cas particulier, le carme fait la déclaration suivante : « telle paraît bien être l'opinion de Godefroid dans la question 11 du quolibet VI, et telle est l'opinion de ses disciples les plus considérables, Jean de Pouilly, Guidon et Jacques le flamand. J'ai entendu les deux premiers et vu le traité du troisième [2]) ». La théorie en question [3]) et le renvoi si précis montrent à l'évidence qu'il s'agit ici de Godefroid de Fontaines. Jean de Pouilly est le maître séculier que ses erreurs firent condamner en cour d'Avignon en 1321 et dont il reste, entre autres, des « questions ordinaires » et des quolibets [4]). Dans ces derniers, il renvoie tantôt à Godefroid (par exemple, à son quolibet XIV), tantôt à s. Thomas d'Aquin, lorsqu'il parle de *doctores sollemnes*. Son attitude, dans la lutte entre les séculiers et les ordres religieux ou plutôt les ordres mendiants, n'a pas empêché Godefroid de faire des conquêtes dans le clergé régulier. Comme Henri de Gand a trouvé un disciple de marque en la personne du provincial franciscain Richard de Conington [5]), ainsi Godefroid a recruté chez les carmes des partisans de renom : le propre maître de Jean de

de Hemricourt publiées par C. de Borman et A. Bayot, t. 1, Bruxelles 1910, p. 246, § 444, note 4), on lit que « maître Godefroid de Fontaines fut pendant treize ans recteur de l'Université de Paris ». Il n'y a rien de pareil chez M. De Wulf, *op. cit.*, auquel renvoient les éditeurs.

1) T. 1, Orléans 1752, col. 679, v. *Jacobus a Brugis*. Voir également coll. 564 sq., v. *Godefridus Cornubiensis* et col. 753, v. *Joannes de Bacone seu Baconthorpius*.

2) Ed. Venise 1526, fol. 188r, col. 1.

3) Voir M. De Wulf, *op. cit.*, chap. VII, § 2.

4) En attendant la notice que lui consacrera M. N. Valois dans le t. 34 (en préparation) de l'*Histoire littéraire de la France*, voir sur Jean de Pouilly, Denifle-Châtelain, *Chartul. Univ. Paris.*, t. 2, Paris 1891, n. 590, 662, 754, 764, 798 sq. Ses cinq quolibets se trouvent aussi dans le ms. Vat. lat. 1017, fol. 1-237v.

5) Cf. A. G. Little, *The grey friars in Oxford*, Oxford 1892, p. 164. Il est critiqué comme « disciple » de Henri non seulement dans le commentaire sur les Sentences de Jean de Baconthorp, comme l'a déjà fait remarquer Sbaralea (*Suppl. ad SS. trium ord. S. Francisci*, Rome 1806, p. 633), mais encore dans une question anonyme du ms. Vat. lat. 869, fol. 29-39r *(Utrum aliquis conceptus simpliciter simplex prime intentionis possit esse communis univoce deo et creature)* où son nom est écrit (fol. 31v, col. 2) : 9g¹τon.

Baconthorp, Gui de Perpignan [1]) ou de Terrena (du nom de sa famille), un maître en théologie, auteur de nombreux écrits, qui devint général de l'ordre en 1318, évêque de Majorque en 1321 et d'Elne dans le Roussillon en 1332, et qui mourut à Paris en 1342 ; Jacques (Masius ?) de Bruges [2]) auquel on attribue des traités *De animae impassibilitate* et *De intellectus motu*.

Sans partager autant les doctrines de Godefroid de Fontaines, d'autres mirent à contribution ses quolibets pour en faire des abrégés, des extraits ou des compilations.

Comme nous le verrons plus loin, des manuscrits des quolibets citent comme abréviateurs Hervé de Nédellec, maître général de l'ordre dominicain, et un Henri l'Allemand, des ermites de s. Augustin. Il s'agit — nous n'en doutons pas — de Godefroid de Fontaines dans le « recueil de notes et d'extraits pour un commentaire sur les Sentences » que, d'après le catalogue de A. Molinier [3]), le ms. 732 (429) de la bibliothèque Mazarine à Paris renferme en sixième lieu, aux fol. 169-228. Dans ces notes du XIVe siècle qui s'arrêtent à la distinction 15 du livre I, *magister Godefridus* (fol. 208v) est cité à côté des principaux commentateurs de Pierre Lombard qui vécurent de son temps [4]).

D'après P. Feret [5]), Régnier de Cologne « écrivit une sorte de compendium de théologie, dans lequel la science sacrée se trouvait résumée en un certain nombre de propositions, l'auteur renvoyant pour les preuves de chacune aux *Quodlibeta* de Godefroy de Fontaines ». Nous ne savons s'il en est ainsi. Peut-être la notice a-t-elle son point de départ dans une erreur sur le seul manuscrit, relatif à Godefroid de Fontaines, que la Bibliothèque nationale de Paris (lat. 15844, ancien n° 663) conserve avec deux autres manuscrits

1) Cf. H. Denifle, *Quellen z. Gelehrtengesch. d. Carmeliterordens im 13. u. 14. Jahrh.* (Archiv f. Litt.- u. Kirchengesch. d. Mittelalters, vol. 5, 1889, pp. 371 et 379) ; *Biblioth. carmelit.*, t. 1, coll. 581-588.

2) Cf. *Bibl. carmelit.*, t. 1, *loc. cit.*

3) *Cat. gén. d. mss. d. bibl. publ. d. France. — Paris, Bibliothèque Mazarine*, t. 1, Paris 1885, p. 341.

4) D'après le catalogue de M. H. Omont, *(Cat. gén. d. mss. d. bibl. publ. d. France. — Départements, Rouen*, t. 1, Paris 1886, p. 145), le ms. 587 (A. 263), du XVe siècle, de Rouen contient une note de *Guodefridus de Fontanis*, à la suite de 21 (?) articles condamnés à Paris en 1277 (fol. 300v). S'agirait-il d'une critique de cette mesure de l'évêque ? — Un extrait (... *fidelis... dicat istud eveniat nisi deus avertat...*) de *Magister Gaufredus in 8 quotlibet questione 8* (où il se demande : *Utrum liceat uti divinatione astrologorum)* se lit fol. 147r dans le cod. elector. 963, un recueil d'écrits astrologiques (V. Rose, *Verzeichnis d. lat. Hdschriften d. k. Bibliothek zu Berlin*, 2. Bd, 3. Abteilg, Berlin 1905, p. 1206).

5) *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, t. 3, Paris 1896, p. 257.

de ce maître en théologie, sociétaire de la Sorbonne, qui les avait légués [1]) à cette maison avant 1338.

Cependant Godefroid de Fontaines a trouvé des adversaires qui ne l'ont pas ménagé. Lui-même avait critiqué ferme les opinions de ses contemporains les plus en vue : s. Thomas d'Aquin, Henri de Gand, Gilles de Rome, Jacques de Viterbe, dont les noms figurent dans plusieurs manuscrits, dans une table des dissentiments relative aux quolibets V-XIII, sur laquelle nous reviendrons. Les théories ou les raisonnements de Godefroid provoquèrent à leur tour la contradiction. Sans parler des auteurs du XIIIe siècle, nous les voyons alimenter à des degrés divers la critique philosophique et théologique dans la première moitié du siècle suivant, par exemple, chez Jean Duns Scot († 1308), chez Pierre d'Auriole († 1322), chez Hervé de Nédellec († 1323), chez Pierre de la Palud († 1342), chez Jean de Baconthorp, chez Pierre d'Aquila († 1361), l'auteur du *Scotellus*, dans les questions anonymes sur les deux premiers livres du traité de l'âme [2]), contenues dans le ms. Vat. lat. 869 (f. 51v-101r), et dans la défense anonyme conservée à Berlin (cod. elector. 460) du correctoire de Guillaume de la Mare [3]).

Il y eut mieux que des critiques occasionnelles ou incidentes. Alors que ses confrères Hervé de Nédellec et Robert de Tortocollo (ou Colletorto) s'en prennent *ex professo* à Henri de Gand, l'un dans l'*Opus de quattuor materiis* [4]), l'autre dans un examen cri-

1) Cf. L. Delisle, *Cabinet des mss. de la Bibliothèque Nationale*, t. 2, Paris 1874, p. 172.

2) Leur auteur (probablement un franciscain), qui a écrit avant 1323, critique plus d'une fois le maître liégeois, par exemple, fol. 56r, où une annotation marginale renvoie au quolibet VI, q. 15 (= quodl. X, q. 15), et fol. 80r-v, où est visée la partie finale du quolibet XIV, relative à la préexistence de la forme. Voir aussi fol. 94r et 96v.

3) Cf. F. Ehrle, *D. Kampf um d. Lehre d. hl. Thomas v. Aquin* (Zeitschrift f. kath. Theol., XXXVII, 1913, pp. 300-303). Dans ce ms., à l'examen duquel le savant Préfet de la Bibliothèque Vaticane nous a obligeamment invité, l'auteur s'occupe de Godefroid à propos des articles 1 *(utrum essentia beatitudinis consistat in actu intellectus)* et 7 (*utrum homo per rationem determinet se ad volendum*) relatifs à la 1a 2æ de la Somme théologique (Cf. Egidii Romani, *Defensorium seu correctorium*, Venise 1516, fol. 28 et 30v). La première fois, il reproduit (fol. 53v) trois arguments empruntés à la quest. 10 du quolibet VI, qu'il critique plus loin (fol. 54v). La seconde fois, il en reproduit (fol. 60r) autant de la quest. 11 du même quolibet, auxquels il répond ensuite (fol. 60v).

4) Malgré le titre très ancien *de quattuor materiis* qu'on lit dans les n. lat. 987 (fol. 128v, cf. F. Ehrle, *D. Kampf*, *op. cit.*, p. 315) et 859 (fol. 15r. Voir aussi l'index au début du ms. theol. 42 de S. Marc à Venise chez J. Valentinelli, *Biblioth. manuscripta ad. S. Marci Venetiarum*, t. 2, Venise 1869, pp. 96 sqq.) du fonds Vatican et dans l'inventaire d'Avignon de 1369 (ed. Ehrle, *Hist. bibl. Roman. pontif.*, n° 657 = Borgh. 315), tout l'ouvrage dirigé contre les quolibets

tique [1]) des quolibets I-XIV, alors que son confrère Thomas Jorz ou Joyce s'attaque au commentaire sur les Sentences de Jean Duns

comprend de fait cinq traités, grâce à l'addition faite par Hervé ou par autrui, d'un traité sur les religieux. L'ouvrage se trouve en entier ou en partie dans les n. 315 (fol. 1-87v) du fonds Borghèse, lat. 859 (fol. 1-98r) du fonds Vatican, theol. 42 de S. Marc (cf. Valentinelli, *loc. cit.*), lat. 3157 de la Bibl. nat. à Paris (cf. B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques mss. lat. de la Bibl. nat.*, t. I, Paris 1890, pp. 164-166), 147 de Bordeaux (cf. *Cat. gén. d. mss. d. bibl. publ. de France. — Départements*, t. 23, *Bordeaux* par C. Couderc, Paris 1894, pp. 80-82), 302 du collège Gonville et Gaius à Cambridge (cf. J. J. Smith, *Cat. of the mss. in the library of Gonville and Gaius College*, Cambridge 1849, pp. 150 sq.; M. R. James, *Descript. cat. of the mss. in the library of Gonville and Gaius College*, vol. 1, Cambridge, pp. 348 sq.), VII, B, 31 de la Bibl. nat. à Naples (ce ms., dont nous devons la connaissance à l'amabilité du R. P. Ehrle, contient seulement le traité sur la volonté, aux fol. 81r-106v).

Il faut distinguer trois parties dans les traités.

Hervé de Nédellec reproduit d'abord dans un texte abrégé, les questions quodlibétiques de Henri, relatives à la matière, en se servant d'expressions comme : *querit, ponit, dicit, ostendit.* Il consacre ensuite quelques questions à faire mieux comprendre d'une façon générale, le sujet dont il s'agit. Seul le traité des formes n'a pas cette seconde partie, la matière étant étudiée *ex professo* dans plusieurs autres écrits du même auteur. Enfin il reprend une à une les questions résumées plus haut (mais pas la question 19 du quolibet I dans le traité des formes, et cela intentionnellement, cf. nº 315, fol. 72v ; nº 859, fol. 68r) pour en faire la critique.

Indiquons cependant quelques particularités.

Dans le traité des formes, le simple abrégé des questions est précédé dans le ms. Vat. d'une question (= I, 3, *utrum christus sit homo propter unionem corporis et anime ad divinum suppositum...*) qui est non seulement résumée, mais encore critiquée aussitôt, et dans les mss. de S. Marc, de Paris, de Bordeaux, de cette question et de deux autres (= I, 1 *utrum sit ponere in divinis bonitatem essentialem et personalem* ; I, 2 *utrum deus potuerit assumere naturam humanam ab eterno)* pour lesquelles il en est de même.

Dans le traité des espèces, les mss. Vat. (fol. 34v) et Borgh. (fol. 51r) ajoutent après les derniers mots : *quod iste dicit* de la troisième partie, la quest. 13 du quol. III (*utrum demones videant cogitationes nostras occultas).* Son texte abrégé est suivi immédiatement de la critique dont voici le commencement : *Istam questionem adiunxi precedentibus quia loquitur de eadem materia cum eis ad istam (autem* add. Vat.) *questionem dico.*

Cette déclaration de l'auteur nous autorise à rattacher au traité des formes, la quest. 10 du quol. I *(utrum materia possit esse sine forma)* qu'on trouve abrégée et critiquée à la fin (expl. *de differentia intentionis inter esse et essentiam)* du traité de l'être et de l'essence, dans le ms. Vat. (précédée de la remarque : *Notandum quod in herueo hic aliquid deficit* [la suite d'une autre main] *et uerum est primo quod sic)* dans les marges des fol. 48r et 47v (jusqu'aux mots : *ex hiis sic arguo)* et dans le texte des fol. 48r-v (expl. *nichil dicat).* Elle amène M. Couderc dans sa description du ms. de Bordeaux (*loc. cit.*, p. 81) à distinguer à tort un second traité des formes dans notre ouvrage. La même question figure à la suite du même traité, dans le ms. Borghèse (fol. 31r-32v), mais elle y est, de plus, suivie (fol. 32v) de la quest. 11 du quol. I (*utrum peccatum veniale retardet a gloria*), abrégée et critiquée aussitôt (expl. *esse formale et actuale*), qu'on rattacherait au traité suivant des espèces.

Quant au nombre et à la suite des questions abrégées de Henri de Gand, il y a :

1º Le traité *de formis (de materia et forma, de christo)* avec 14 questions, à

1) Vat. lat. 987, fol. 1-128v. La table des questions examinées se trouve à la suite, fol. 128v-130r.

Scot [1]), le dominicain Bernard d'Auvergne (de Gannat, de Clermont) ajouta, peut-être du vivant de Godefroid, une réfutation systématique, d'abord à ses quolibets V-XIII, puis à ses quolibets III-IV, qui portent chez lui les numéros [2]) I-IX et X-XI. Après avoir reproduit les questions de ces quolibets dans leur rédaction brève, il les fait suivre presque toutes et une à une, d'une critique plus ou moins longue, où le blâme est bien plus fréquent que l'approbation. Comme nous le prouverons dans les Annales de l'Institut supérieur de Philosophie, en une étude que complétera un choix de textes, Bernard s'est livré à ce travail sur Godefroid avant de critiquer de la même façon les deux quolibets de Jacques de Viterbe et enfin les quinze quolibets de Henri de Gand. Ajoutons que Jean Capréolus († 1444) dans ses *Defensiones theologicae Divi Thomae Aquinatis* [3]), terminées en 1432, a mis fort à contribution l'œuvre de son confrère auvergnat, comme le montre sa critique de Godefroid de Fontaines.

savoir (y compris la question égarée I, 10 et les questions préliminaires I, 1-3) : I, 4 ; II, 2-3 ; III, 6, 8 ; IV, 13 ; X, 5 ; IX, 8 ; XII, 10, 12.

2° Le traité *de esse et essentia* avec 5 questions, à savoir I, 9 (... *utrum esse creature realiter differat a sua essentia)* ; III, 9 ; X, 7-8 ; XI, 3.

3° Le traité *de speciebus* (*de intellectu et specie, de specie et verbo*) avec 18 questions, à savoir I, 12 (... *utrum anima separata naturaliter intelligat se et alia per se ipsam aut per species)* ; III, 1 ; IV, 7-8 ; V, 14 ; II, 6 ; IV, 21 ; V, 25-26, 15 ; VI, 8-9 ; VII, 14-15 ; VIII, 12-13 ; IX, 15 ; XIV, 6.

4° Le traité *de voluntate (de intellectu et voluntate, de motu voluntatis et eius libertate)* avec 23 questions, à savoir I, 14 (... *que sit altior potentia, utrum scilicet voluntas vel intellectus)*, 15-19 ; IX, 5-6 ; X, 14-15, 10, 13, 9, 12 ; XI, 5-6 ; XII, 26-27 ; XIII, 11, 9-10 ; XIV, 2, 5.

5° Le traité *(de religiosis) (de voto religiosorum)* avec 21 questions, à savoir I, 37 (... *utrum religiosus a morte resurgens teneatur ad primum votum)* ; III, 19 ; XII, 20 ; XIII, 15 ; I, 38 ; III, 21-22 ; V, 39 ; VI, 16-19 ; VIII, 16-17, 23 ; IX, 27-28 ; XI, 19-20, 29 ; XII, 23.

Dans le ms. Vat., une autre main du XIVe siècle a écrit en haut du fol. 22r (au début de la seconde partie du traité) : *De speciebus Determinatio heruei bach* (alarii) *parysius ordinis pred*(icatorum) *contra magistrum henricum de gandauo*, et en haut du fol. 40r (au début de la seconde partie du traité) : *De essentia et esse. In creaturis. Determinacio heruei bach*(alarii) *contra gant*(avensem).

1) Créé cardinal du titre de Ste-Sabine en 1305, il mourut à Grenoble en 1310. L'ouvrage a paru à Vicenza en 1485 (= Hain, *Repertor. bibliographic.*, n. 15508) et à Venise en 1523, sous le titre : *Thomae Anglici liber propugnatorius super primum sententiarum contra Joh. D. Scotum.* On y trouve partout le texte correspondant de Pierre Lombard (celui-ci du moins dans l'imprimé de 1523), un abrégé de la question de Duns Scot (quelques-unes sont omises), sa critique par Thomas, enfin la solution de ce dernier.

2) Pour éviter la confusion dans les citations, nous proposons qu'on ajoute entre parenthèses, les chiffres correspondants des quolibets dans le texte étendu de Godefroid chaque fois qu'on citera l'abrégé dont Bernard fait la critique : par exemple, quodl. XI, q. 1 (= quodl. IV, q. 1).

3) Réédités par les Pères C. Paban et Th. Pègues, en 7 volumes à Toulouse de 1900 à 1908.

Voilà qui témoigne assurément de la vogue d'ailleurs méritée, dont le maître liégeois a joui au moyen âge.

On en trouve un autre indice dans le nombre relativement considérable de transcriptions, auxquelles a été soumise au XIVe, sinon au XIIIe siècle, son œuvre maîtresse, les quolibets [1]). Ils se partagent en deux séries. La première comprend les quolibets I-IV, que nous avons publiés avec M. De Wulf, la seconde les quolibets V-XIV. Celle-ci, dont l'impression avance [2]), a été beaucoup plus répandue et plus considérée. Sans doute, au cours des temps ont disparu nombre d'exemplaires, dont les anciens catalogues des bibliothèques de France [3]), de Belgique [4]) et d'Angleterre [5]) ont gardé le souvenir. Cependant, encore aujourd'hui, quelque trente-cinq manuscrits contiennent les quolibets de Godefroid de Fontaines, tous ou seulement en partie, ce qui est généralement le cas, dans leur longue rédaction ou en abrégé, dans l'ordre véritable

1) Il n'y a pas de raison pour suivre A. Lecoy de la Marche *(La chaire française au moyen âge, spécialement au XIIIe siècle*, 2e édit., Paris 1886, pp. 193-195, 539. Cf. pp. 295 sq.) et pour rapporter à Godefroid le petit manuel anonyme de rhétorique à l'usage des prédicateurs, qui remplit les cinq premiers feuillets du ms. lat. 16530 de la Bibliothèque nationale, légué par le maître à la Sorbonne. Ce traité *De dilatatione sermonum* (Inc. *Quoniam emulatores estis)* existe anonyme dans le ms. F. 84 (fol. 1-11) à la bibliothèque capitulaire de la cathédrale de Worcester (J. K. Floyer and S. G. Hamilton, *Catal. of the mss. preserved in the chapter library of Worcester cathedral*, Oxford 1906, p. 42) ainsi que dans le ms. 179 (fol. 325-330) du Collège Balliol à Oxford (H. O. Coxe, *Cat. codd. mss. qui in collegiis aulisque oxoniensibus hodie asservantur*, pars I, Oxford 1852, p. 60). Ce dernier contient également les homélies du franciscain Bertrand de la Tour, cardinal en 1320 († vers 1333), que Victor Le Clerc (cf. B. Hauréau, *Journal des savants*, 1888, pp. 615 sq.) a regardé comme l'auteur du manuel. Par contre, il se trouve sous le nom de frère Richard (de Middleton ?) dans le ms. 249 (fol. 175-180) du Collège Merton (H. O. Coxe, *op. cit.*, p. 99).

2) A la fin de l'année 1913, paraîtra le t. 3 des *Philosophes Belges*, avec le texte des quolibets V-VII de Godefroid.

3) Cf. L. Delisle, *Cabinet des mss.*; F. Ehrle, *Historia bibliothecae Romanorum pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis*, t. 1, Rome 1890.

4) Dans son étude sur la bibliothèque de l'ancienne abbaye de Villers (Annales de la Société archéol. de l'arrondissement de Nivelles, t. VI, 1898, p. 232, n. 23), H. Schuermans renseigne parmi les mss. de Villers, aujourd'hui à la bibliothèque royale de Belgique : *Godefridus de Fontibus, expositio in IV libros sententiarum*. Il s'agit du n. 2948 (ancien 4711), qui ne contient rien de Godefroid ni d'un commentaire sur les Sentences (cf. J. Van den Gheyn, *Cat. des mss. de la bibl. roy. de Belgique*, t. 4, Bruxelles 1904, n. 2948, p. 355). — Antoine Sanderus dans sa *Bibliotheca belgica manuscripta* (Lille 1641), signale d'autres mss. de Godefroid.

5) Le catalogue, rédigé au commencement du XVIe siècle, de la bibliothèque du célèbre monastère de Ste-Brigitte à Isleworth (Middlesex) renseigne les quolibets de Godefroid sous la cote D. 199 (M. Bateson, *Cat. of the library of Syon Monastery Isleworth*, Cambridge 1898, p. 41). Des tables et des extraits des quolibets figurent dans le catalogue (fin du XVe siècle) de l'ancienne abbaye bénédictine de St-Augustin à Cambridge, sous les n. 574, 625, 634 (M. R. James, *The ancient libraries of Canterbury and Dover*, Cambridge 1903, pp. 258, 263, 264).

des questions ou dans une compilation factice, enfin, seuls ou accompagnés soit de tables, soit de la critique de Bernard d'Auvergne. C'est ainsi que, pour la Bibliothèque nationale de Paris, M. De Wulf renseigne douze manuscrits, dont un (n° 15842), légué par Godefroid [1]).

En prenant pour base son étude des manuscrits, à laquelle le lecteur voudra bien se reporter [2]), nous compléterons et nous préciserons les indications relatives aux manuscrits avant de nous occuper spécialement et à part des exemplaires du Vatican.

II. — Manuscrits autres que ceux du Vatican.

1. BAMBERG, Bibl. royale, ms. théolog. 93 (Q. III, 33), xve s. Papier. 182 feuillets à 2 col. 273 sur 207 millim.

Une indication partiellement rognée qui se lit en haut du fol. 162, ... *de oyta de quolibet heynrici de gandabo et guff* (!) *de fontibus*, est de nature à faire croire que le ms. [3]) contient au moins l'une ou l'autre question quodlibétique de Godefroid. Les renseignements que M. Hans Fischer, bibliothécaire en chef, nous a très obligeamment communiqués, nous permettent d'affirmer que Godefroid est seulement utilisé ou cité dans la brève compilation des fol. 162-167, intitulée : *Questiones magistri henrici de Oyta.* Ce sont trois questions sur les contrats et l'usure ayant pour incipit : *Quoniam circa contractus empcionis et vendicionis nec non mutuorum homines communiter occupantur*, et pour explicit : *vbi nichil recipi potest vltra sortem etc. Explicit.* La dernière (fol. 164) *Utrum liceat aliquem emere redditus ad vitam, quod non, vbicumque datur minus sub spe accipiendi maius vsura est*, se retrouve à Florence dans le

1) Rien n'autorise à dire que le n° 15841 provienne d'un legs de Godefroid (Cf. M. De Wulf et A. Pelzer, *Les quatre premiers quodlibets de Godefroid de Fontaines* (*Les Philosophes Belges*, t. 2. Louvain 1904, p. IX). Le maître a donné ou légué des livres non seulement à la Sorbonne, mais encore à l'abbaye bénédictine de St-Jacques à Liége et, d'après Mgr E. Schoolmeesters (*Liste des doyens du chapitre de S.-Martin, Leodium*, t. V, 1907, p. 26), à la collégiale de S.-Martin de la même ville. « Les registres des archives, écrit celui-ci, et les livres de la bibliothèque parmi lesquels se trouvaient les ouvrages que Godefroid de Fontaines avait légués à cette collégiale, périrent dans les flammes », lors de la catastrophe de 1312 appelée Mal S. Martin.

2) *Op. cit.*, pp. 60-67. Voir également l'édition des quatre premiers quolibets (Introduction, pp. V-XVI).

3) Cf. H. Fischer, *Kat. d. Hdschriften d. k. Bibliothek zu Bamberg*, 1. Bd. 1. Abt., 4. Lief., (Theolog, Hdschriften). Bamberg 1904, p. 642.

ms. Ashburnham 1798 (fol. 267v-271) de la Laurentienne [1]), où elle est précédée de la déclaration : *Illa questio est doctoris sollempnis Heinrici de Gandavo primo quodlibet suo questione 39. ubi pertractat de Usura.* Après les mots de la fin, les mêmes que plus haut, on y lit encore : *Explicit questio quedam de Usura scripta anno domini M°CCCXCIII Wyenne* (il s'agit de Vienne, où Henri de Oyta mourut en 1397). Sans reproduire l'abrégé de Nicolas de Lyre dont il sera parlé dans la suite, le texte se rapporte à la question 40 du quolibet I de Henri de Gand dont Godefroid de Fontaines fait la critique dans la question 14 du quolibet V.

2. BORDEAUX, Bibl. publique, ms. 145, XIVe s. Parchemin. 171 feuillets à 2 col. 342 sur 240 millim.

D'après M. C. Couderc *(op. cit.*, p. 80), il contient les quolibets V-XIII, et c'est la longue rédaction, à juger de l'explicit. Le texte commence fol. 1 : *Incipit quintum quolibet magistri Godefridi de Fon*[tibus]. *Querebantur quedam circa Deum, quedam circa creaturas.* Il finit : ... *potest fieri in casu proposito. Per predicta patet responsio ad obiecta. Expliciunt XIIII* (?) *quolibet magistri Godefridi. Amen.*

3. BRUGES, Bibl. communale, ms. 491, XIVe s. Parchemin. 310 feuillets à 2 col. Petit in-folio, non chiffré.

Ce recueil renferme plus de traités ou de séries de questions philosophiques et théologiques anonymes que ne l'indique la description de J. Laude *(Catalogue des mss. de la Bibl. publ. de Bruges*, Bruges, 1859, pp. 426 sq.). Il fait erreur en écrivant que « tous les ouvrages contenus dans ce volume, à l'exception du premier peut-être, ont été imprimés ». Entre autres, on y trouve non seulement plusieurs traités de s. Thomas d'Aquin, mais encore et en premier lieu, nombre de pièces intéressant la défense du thomisme :

1° le correctoire « plus calme » dirigé contre Guillaume de la Mare [2]) (Inc. *Sciendum est quod thomas in prima parte summe questione 12a articulo 2e querit utrum essentia divina videatur ab intellectu creato per aliquam similitudinem.* Des. *qualiter tamen hoc debet intelligi, patet supra articulo 21°. Explicit.* Suit encore la

1) Cf. L. Chiappelli, *Ricerche di storia letteraria del Diritto. I. Il ms. Laurenziano Ashburnham 1798 (Archivio storico italiano*, serie 5, t. 50, Firenze 1913, p. 267).

2) Cf. F. Ehrle, *Der Kampf, op. cit*, pp. 289-293.

table des 122 articles et l'indication des passages visés par s. Thomas) ;

2° un relevé des discordances doctrinales entre la Somme théologique de s. Thomas et son commentaire sur les Sentences [1]) (Inc. *hii sunt articuli in quibus aliter dixit thomas in summa et in scripto*. Des. *quia perfusa est sanguine christi*) ;

2° la défense prétendûment écrite par s. Thomas lui-même et imprimée dans l'édition de toutes ses œuvres (Inc. *Pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia. In daniel XII in visione prophetica... In primo igitur sentenciarum diximus subiectum theologie posse sic vel sic accipi*. Des. *non placet, in passione scilicet*) ;

4° une apologie de l'angélologie thomiste dirigée contre Gilles de Rome et subsidiairement contre Henri de Gand (Inc. *Queritur utrum angeli sciant occulta cordium. Sciendum quod egydius in questione XI de cognitione angelorum recitat circa hoc duos modos ponendi*. La seconde question inachevée finit : *puta homo et equus, sicut et alio et alio nominatur utrumque per se. Quarto*) ;

5° un traité *de unitate forme substantialis* mis sur le compte de frère Thomas l'Anglais (Inc. *Quoniam sanctum est prehonorare veritatem pre ceteris* [?] *amicis, ut dicit philosophus in primo ethicorum, ideo virtuosi*. Des. *forma pura et actus purus et exemplar omnium cui sit gloria in secula. Amen. Explicit tractatus fratris thome anglici contra pluralitatem formarum)*. A ce dernier auteur, le ms. attribue plus loin un traité similaire mais plus court, par ce titre en rubrique : *Incipit tractatus fratris thome anglici de productione formarum substantialium* (Inc. *De productione forme substantialis in esse sententiam sollempnem priorum doctorum tanquam principium ab inicio habitam posteriores tanquam impossibilem respiciunt*. Des. *ab ipso et ideo est deus supra omnia benedictus in secula. Amen)*.

Sous le titre : *Quodlibet Godefridi*, le ms. renferme 52 questions introduites sans exception par les mots : *Queritur utrum*. A juger du commencement et de la fin des diverses questions, elles reproduisent un texte abrégé, différent de celui que contiennent d'autres copies des quolibets abrégés de Godefroid, par exemple, les mss. Vat. lat. 1031 et Borgh. 298. De plus, les questions y sont souvent énoncées en d'autres termes, ce qui rend leur identification difficile et, l'une ou l'autre fois, douteuse. Aussi la compilation paraît-elle

1) Le R. P. Mandonnet (*Premiers travaux de polémique thomiste*, Revue des sci. phil. et théol., t. 7, 1913, p. 28 de l'extrait) annonce une édition de ces articles.

être l'œuvre d'un homme studieux qui a lui-même abrégé des questions — parfois seulement des portions de questions — qui l'intéressaient particulièrement, sans toujours respecter leur ordre véritable.

Après la première question *queritur utrum votum requiratur vel faciat aliquid ad perfectionem actus* (Des. *ut bonum et iustum)* qui représente, croyons-nous, un extrait de la question 11 du quolibet XIII, viennent les questions 1-8, 10-14, 18, 15-16, 19-20 du quolibet IX. La dernière de ces questions, qu'un espace en blanc de 12 lignes sépare de la question précédente, finit par les mots : *requirit scientia propria.* | *Explicit quodlibet magistri God*(efridi).

Les deux questions suivantes : *queritur utrum operationes angeli puta affectiones et intellectiones mensurentur tempore* ; *queritur utrum tempus mensurans operationes angeli componatur ex temporibus vel ex instantibus* (celle-ci finit : *operationibus angelorum)*, se rapportent peut-être à la question 13 du quolibet VI. A leur suite se trouvent les questions 1-5 et 8-18 du quolibet VII ; mais entre les questions 14 et 15 est intercalée celle-ci : *queritur utrum recipiens beneficium per simulacionem teneatur resignare* (Des. *intrat per hostium*) qui résume, nous semble-t-il, au moins en partie, la question 14 du quolibet XIII.

Quant à la question : *queritur utrum oporteat ponere in nobis virtutes infusas et specialiter morales* (Des. *morales acquisite)* qui suit immédiatement le groupe du quolibet VII, elle est peut-être un extrait abrégé du quolibet XIV. Le même énoncé se trouve à peu de chose près au fol. 156 v du ms. Borghèse 122 dont il sera question plus loin, mais l'explicit diffère. Enfin se succèdent les questions 1-12, 16, 14 du quolibet V.

A lire la description de Laude qui place tout à la fin du ms. *Quodlibeta magistri godefridis* (!) — *Ejusdem varie questiones*, on s'attendrait à trouver ici d'autres questions du maître liégeois. En réalité, la dernière partie du recueil renferme des questions anonymes sur les livres I-IV des Sentences. Elle constituent, semble-t-il, peut-être avec des omissions, le commentaire d'un seul et même auteur. C'est du moins le cas pour les livres II-IV (Inc. [Q]*Ueritur primo circa primam distinctionem secundi libri sententiarum utrum aliquid possit creari.* La dernière question, la seconde relative à la dist. 50 du livre IV, *utrum anima separata cognoscat singularia*, finit : *hoc est ex dispensatione divina)* qui suivent quelque 120 questions sur le livre I (Inc. *Queritur utrum sacra doctrina sit scientia.* La dernière question : *utrum plures ydee sint in Deo*, a pour explicit : *propter inordinacionem*). L'auteur ou les auteurs

y défendent s. Thomas d'Aquin et critiquent beaucoup Gilles de Rome et Henri de Gand, rarement G(odefroid de Fontaines), Eckart *(heccar', heckard*[9]*)* et Siger (de Brabant).

4. CAMBRIDGE, College Gonville et Gaius, ms. 75, XIVe s. Parchemin. 235 + 6 feuillets.

D'après M. R. James (*op cit.*, vol. I, pp. 72 sq.), le fol. 233 est rempli par une *tabula in quelibet (!) Godefridi* qui fait suite à la *Prima pars* de la Somme théologique de s. Thomas (fol. 17-232v). Il s'agit sans aucun doute de Godefroid de Fontaines, bien que l'auteur du catalogue renseigne la table à l'index sous le nom de *Godefridus viterbiensis.*

5. CRACOVIE, Bibl. universitaire, ms. 1572 (CC. IV. 14), XIVe s. Parchemin. 155 feuillets à 2 col.

Le catalogue imprimé (WL. WISLOCKI, *Cat. codd. mssorum Bibliothecae Universitatis Jagellonicae Cracoviensis,* Vol. I, Cracovie, 1877-1881, p. 382) le décrit en ces termes : *In hoc volumine continentur isti libri : primo Postilla super Epistolam ad Corinthios secundum fratrem Egidium, ordinis Heremitarum ; item tota Summa fratris Thome breuiata, cum omnibus articulis ; item quedam Summula iuris De casibus ; item aliquot Quodlibet Gothfredi.*

6. FLORENCE, Bibl. nationale, Conventi, S. Maria Novella, E. 5. 532. XIVe s. Parchemin. I. 192 feuillets généralement à 2 col. Les fol. Iv, 108v-109v, 153v, 154v blancs. Au fol. Ir se trouvent diverses indications sur le ms. Les plus anciennes, du XIVe ou XVe siècle, font connaître, l'une le contenu, l'autre deux possesseurs. Voici la dernière : *Iste liber est ffratris francischi villanuggii de florentia ordinis fratrum predicatorum | quem emerat a fratre francischo de prato eiusdem ordinis.* En haut du fol. 1r, on lit : m^i (= mihi) *I* (en bleu) *Conventus s^e. M^e. N^elle. De flo^a. or^is. p.*

Le contenu des fol. 1-108r et des fol. 131r-132v se rapporte à Godefroid de Fontaines [1]), et l'on y trouve :

1° (fol. 1-120r) pour les quolibets III-XIII, un abrégé dont l'auteur serait Hervé de Nédellec ;

2° (fol. 102v-106r) une table alphabétique des questions qu'il renferme ;

1) M. Grabmann *(Die Lehre d. hl. Thomas v. Aquin von d. Kirche als Gottes-werk*, Regensburg 1903, pp. 34 sq., note) a le premier signalé cette partie du ms.

3° (fol. 106r-108r) pour les quolibets V-XIII, la table déjà signalée, relative aux auteurs dont Godefroid y fait la critique ou aux théories neuves qu'il y défend ;

4° (fol. 131r-132v) la table écrite par plusieurs mains, des questions contenues dans les quolibets III-XIII respectivement numérotés de I à XI, dans l'ordre que ceux-ci occupent dans le ms.

Les quolibets se succèdent ainsi : (fol. 1-55r) V-IX, (fol. 55r-59r) III, (fol. 59r-69v) X, (fol. 69v-87r) XII-XIII, (fol. 87r-93r) IV, (fol. 93r-102r) XI. Mais au lieu de leur donner leurs numéros véritables, le copiste les compte de 1 à 11 et les chiffre de fait de III à X.

C'est ainsi que les numéros écrits en tête des feuillets correspondants, transforment ici les quolibets comme suit : VII en III, VIII en IIII (à la fin de ce quolibet, on lit en rubrique : *Explicit 4^m^ quodlibet Go*[defridi] *et 8^m^)*, IX en V, III en VI, X en VII, XII en VIII, XIII en VIIII, IV en X, XI en X (!). Bien qu'il reproduise d'abord la question 1 du quolibet V, le ms. (fol. 1r) en omet erronément l'énoncé dans ce début : *Querebantur quedam circa deum quedam circa creaturas, circa deum quedam pertinencia ad essencialia, quedam ad personalia. Circa pertinencia ad essencialia duo querebantur pertinencia ad potenciam. Primum* (suit l'énoncé de la question 2) *utrum deus posset ex materia corporis corruptibilis ut terre producere corpus per naturam incorruptibile.* Après les derniers mots : *in arduis casibus et non manifestis* du quolibet XI, une autre main du XIVe siècle ajoute (fol. 102r) au bas de la page : *Expliciunt optima et exquisita quolibet magistri gottofridi magistri parisiensis per magistrum fratrem erveum abreviata optime ord*(inis) *pred*(icatorum).

Quant à la table alphabétique, un titre en rouge : *Incipit tabula super quolibet Goctofredi* (!) *abreviata per herveum*, précède le texte dont voici le début : *Absolvere*

utrum ad hoc quod sacerdos possit absolvere suos subditos debeat esse multum instructus in theologia, 4. 14 (en marge, on lit : *A* [la lettre est en rouge] *43).*

utrum absolvere possint a casibus retentis de iure episcopis pro quibus non esset merito sedes apostolica requirenda 4. quolibet reportato q(uest.) *15.*

A la suite de chaque question ainsi classée alphabétiquement, le copiste inscrit son chiffre à lui, du quolibet où elle est traitée avec le numéro de la question, tandis qu'en marge, une autre main renvoie pour la plupart des questions au feuillet qui les contient. Chose curieuse : alors que les chiffres des autres quo-

libets répondent à l'ordre dans lequel le ms. les reproduit, — c'est ainsi que le chiffre 4 renvoie au quolibet VIII — les quolibets placés en sixième et dixième lieu sont ici respectivement et toujours désignés par les mots : *3. reportato. 4. reportato.*

Hervé de Nédellec ou l'auteur de l'abrégé se sera donc trouvé en présence d'une reportation des quolibets III et IV, c'est-à-dire d'une transcription hâtive faite par un auditeur pendant la discussion quodlibétique, et il se sera contenté de l'incorporer à son abrégé des quolibets V-XIII. Mais, comme nous le verrons plus loin, le fait n'empêche pas qu'il existe de certaines questions du quolibet IV, d'autres abrégés qui ne sont probablemeut pas une reportation.

Les titres suivants en rouge : *Explicit tabula per alfabetum super quolibet Goctofredi abreviata per fratrem Herveum Ordinis Predicatorum. Incipit tabula super eodem quolibet In quibus locis Idem contradicit aliis doctoribus vel nova dicit*, nous amènent au fol. 106r, à la table des divergences et des innovations doctrinales de Godefroid, dont voici le commencement : *Quinto quodlibet ad primum, est in hoc volumine q*(uest.) *1 ad transsubstanciacionem unius substancie in aliam videtur ponere aliter quam communiter ponitur et precipue quantum ad hoc quod vere illud quod in aliud convertitur aliquo modo maneat in eo in quod convertitur et nota materiam eandem et sentenciam quolibet 9 q*(uest.) *1.*

Item 12ª eiusdem quodlibet contra thomam circa materiam proprie dictam non ponendam in corporibus celestibus et idem 9 (quolibet) *q*(uest.) *7 et q*(uest.) *3 nota pulchra de ingenito quid dicit.*

C'est ainsi que l'on passe successivement en revue les quolibets V-XIII. Pour la plupart des théories, le texte renseigne chaque fois le docteur ou les personnages dont Godefroid fait la critique. Parallèlement, on lit souvent en marge les noms de s. Thomas d'Aquin, de Henri de Gand, de Gilles de Rome, de Jacques de Viterbe, représentés par les signes abréviatifs : *contra tho.* (ou *th.*), *contra henr'* (ou *h.*), *contra E* (ou *e*), *contra iac'* auxquels s'ajoutent les expressions : *contra religiosos*, *contra omnes communiter.*

La table se termine sur les mots : *perfectius est vivere de labore manuum quam de bonis receptis a subditis.* Nous la retrouverons plus loin dans les mss. Vat. lat. 1032, fol. 32v-34v et Borghèse 303, fol. 138v-140v.

Quant au reste du manuscrit, que précèdent trois pages en blanc (fol. 108v-109v), il comprend les écrits suivants :

1° (fol. 110r-128r) une concordance anonyme des contradictions

relevées chez saint Thomas d'Aquin entre son commentaire sur les Sentences et ses autres écrits. Le prologue (Inc. *Veritatis et sobrietatis verba eloquor Verba sunt doctoris)* se lit chez Quétif-Echard *(Scriptores ordinis praedicatorum*, t. I, Paris, 1719, pp. 732 sq.). Nous préparons une édition du traité, dû, ce semble, à Thomas Sutton [1]) ou à Benoît d'Assignano [2]) qui mourut évêque de Côme en 1339. L'auteur utilise la défense prétendûment écrite par s. Thomas d'Aquin et signalée plus haut dans le ms. 491 de Bruges, mais il regarde comme douteuse son attribution au Docteur angélique.

2° (fol. 128r-128v) la lettre d'Etienne Tempier, évêque de Paris, relative aux articles condamnés le 7 mars 1277, suivie (fol. 128v-130v) de la liste de ces articles qui sont ici au nombre de 220 (Voir Denifle-Chatelain, *Chartul. Univers. Paris.*, t. I, Paris 1889, n° 473, pp. 543 sq., 544-555). Chaque article porte en marge son numéro d'ordre. Une main du xive siècle ajoute : *contra thomam*, en marge des articles 124, 129, 156, 163, 173, 187, 212 (le ms. écrit erronément : 214), 218. Après le dernier article *Quod caritas non est maius bonum quam perfecta amicicia est* qui manque dans l'édition citée et dans celle du P. Mandonnet, on lit au fol. 130v : *Expliciunt articuli contra fidem parisius excommunicati.*

3° (fol. 133r-192v après la table décrite plus haut des fol. 131r-132v) une série de questions anonymes sur les livres I-III des Sentences. Au fol. Ir, elles sont appelées : *questiones oppinabiles disputatas* (!) *secundum libros sentenciarum.* Voici le début des deux premières questions sur le livre I : *Utrum ratio attributorum seu pluralitas vel distinctio in deo est accipienda penes respectum et comparacionem ad intra vel per comparacionem ad creaturas extra. Dicendum quod in ista questione sic intendo procedere. Primo ponam* (en marge, on lit d'abord : *Primi libri d*[ist.] *2*, puis un renvoi à Henri de Gand : *quodlibet 5 questio prima*).

(f. 134r) *Utrum quid est deus sit cognoscibile. quia dicit damascenus libro primo c*(ap.) *2 quid est dei substancia ignoramus* (en marge on lit : *d*(ist.) *3*).

La première partie, que terminent (fol. 152v) la question : *Utrum infinitas signata circa deum signat aliquid positive*, et (fol. 153r) la mention : *Explicit super primum*, est séparée par une page en blanc, d'une table des questions du manuscrit relatives aux Sen-

1) Le R. P. Ehrle publiera prochainement une étude où il élucidera sa personnalité et ses écrits.

2) Cf. P. Mandonnet, *Premiers travaux*, *op. cit.*, pp. 28-32 de l'extrait.

tences. On y trouve renseignées (fol. 154r) les 19 questions traitées ci-dessus *super primum librum*, 31 ou 32 questions *super secundum* et (d'une main différente) 16 questions *super tercium sentenciarum.*

Sous ce titre en rouge : *Liber secundus*, la seconde partie commence (fol. 155r) par les mots : *Circa questiones oppiniones diversas habentes secundi libri sententiarum. Primo queritur utrum mundus potuit fieri ab eterno.* La 2e et la 3e question sont énoncées : *Utrum omnium angelorum sit unum evum sive omnium eviternorum ; Videtur quod celum empyreum non habeat influentiam in ista inferiora.*

A la fin de la dernière question (fol. 182) : *Utrum conscientia erronea liget ad peccatum,* on lit cette déclaration : *Sed quoniam de natura voluntatis in fine per se tractatum ponemus ibique ostendemus qualiter se habeat ipsa voluntas respectu finis et eorum que sunt ad finem et respectu sui actus eliciti... et quomodo intellectu indigeat et quomodo non et multa alia que valent ad questiones hic in fine secundi motas de fine et de hiis que sunt ad finem et gratia et culpa... ideo prolixe de eis tractare nunc supersedemus finem questionibus brigosis super secundum sententiarum imponendo.*

La troisième partie débute au fol. 183r : *Circa primam distinctionem tercii libri est querendum utrum angelus possit assumere naturam humanam in eius personalitate.* La seconde question est formulée : *Utrum plures persone divine possunt unam naturam assumere.*

La dernière : *Utrum appetitus rationalis possit distingui in irascibilem et concupiscibilem,* a pour explicit (fol. 192v) : *similiter et hoc non nisi ut motus a tali bono sed ad universale.*

L'auteur de cette sorte de commentaire sur les Sentences rapporte et discute fréquemment les opinions de s. Thomas d'Aquin, de Gilles de Rome, de s. Bonaventure et surtout de Henri de Gand, auquel vont ses préférences.

7. FLORENCE. Bibl. nationale, ms. II. II. 182. XIVe s. (à part les fol. 442r-449v du XVe s.). Parchemin. 451 feuillets à 2 colonnes, écrits par plusieurs mains sauf les fol. 256, 297v, 312v, 441v, 434, restés blancs. D'après une note du fol. 449v, Follini acheta le volume en 1817 au libraire Ricci de Florence, pour la Bibliothèque Magliabecchi, dont il était le préfet.

Ce recueil nous a procuré l'agréable surprise de trouver un premier exemplaire de la réfutation de Godefroid de Fontaines, que le catalogue de Stams relatif aux auteurs dominicains met sur

le compte de Bernard de Clermont. Quand on sait ce que quelque vingt exemplaires contiennent des quolibets de Godefroid, on est tenté de négliger un manuscrit qui fournit seulement une autre copie de cet ouvrage, d'après sa plus récente description (Voir Mazzatinti, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, vol. IX, Firenze [R. Biblioteca nazionale centrale], Forli, 1899, p. 42). Heureusement la curiosité l'a emporté, nous voulons dire, cette curiosité saine aussi recommandable que la confection soignée d'un inventaire de manuscrits. Dans le cas présent, rien de plus facile que d'indiquer — sans le savoir — la valeur exceptionnelle du manuscrit présent : il suffisait que Mazzatinti ajoutât les mots : *cum improbationibus Bernardi* ou qu'il transcrivît pour tout renseignement sur Godefroid, le colophon en rubrique du fol. 418v : *Expliciunt XI quodlibet Magistri Godofredi omnia cum improbacionibus Bernardi.*

Aux fol. 313r-418r, on trouve, en effet, un texte abrégé des quolibets V-XIII, III-IV, ici successivement numérotés de I à XI, où, sauf de rares exceptions, chaque question est aussitôt suivie de sa critique. Nous compléterons cette description et nous ferons connaître quelques différences entre le contenu de ces feuillets et le texte correspondant du ms. Borghèse 298, lorsque le moment sera venu d'étudier ce dernier.

En dehors d'une table des questions, Godefroid de Fontaines est encore représenté ici, du fol. 435r au fol. 439v, par une rédaction abrégée du quolibet XIV, qui commence sous ce titre en rouge : *Incipit quodlibet XII*^{m} (!) *Magistri Godofredi.* Nous ne savons si elle est identique à celle du ms. 15844 de la Bibliothèque nationale de Paris qui en occupe les fol. 359v-365v, à la suite du long texte du quolibet XIV et serait, d'après le ms. parisien, d'un « maître Henri l'Allemand de l'ordre des ermites de S. Augustin ». Voici le commencement du texte de Florence : *Circa iustitiam queruntur duo, primo utrum iusticia sit virtus generalis distincta ab aliis virtutibus generalibus moralibus et ut ea que a magnis doctoribus de illa solutione subtiliter et scientifice tradita sunt, licet diffuse, ad compendium reducantur primo declarandum est quod inter virtutes politicas acquisitas est necessario ponenda aliqua virtus generalis, secundo que sit hec virtus, tertio que sit generalitas eius, quarto quod hec erit forma distincta ab aliis virtutibus particularibus, quinto ad maiorem dictorum evidentiam super cuncta determinata quedam dubia sunt removenda.*

En même temps que le problème de la justice, se discutent ici neuf questions diverses dont l'énoncé figure au fol. 436v :

Utrum attributa solum in deo differant secundum rationem vel secundum diversos modos reales.

Utrum habitus fidei acquisitus habeat rationem virtutis.

Utrum habitus fidei acquisitus sit idem per essentiam cum habitu fidei infuso.

Utrum caritas possit diminui.

Utrum caritas possit sciri cognosci ab habente ipsam.

Utrum actus videndi quo videntur res in verbo et in propriis naturis specificis sit idem per essentiam et speciem.

Utrum scientia subalternata possit vere et proprie dici scientia.

Utrum iustitia subiective sit in voluntate vel in appetitu sensitivo.

Utrum forma preexistat secundum essentiam propriam a materia distinctam.

Le quolibet finit au fol. 439v : *omnis talis multitudo et diversitas est secundum rationem conceptionum et sic patet totum.*

Il nous reste à dire quelques mots des autres écrits qui remplissent le manuscrit. Ce sont :

1° (fol. 1-168r) les postilles sur les évangiles du dimanche, du franciscain Philippe de Moncalieri *(Incipit postilla super evangelia edita a fratre philipo de monte calerio ordinis fratrum minorum tunc rectore* [!] *de padua).*

Après le prologue (Inc. *Ruth colligebat spicas... Omnibus studentibus)* l'exposé commence au premier dimanche de l'avent : *Erunt signa in sole... sciendum est quod duo sunt,* et s'arrête au dimanche des rameaux pour finir : *in gloria paradysi eternaliter permanere ad quam nos perducat et cetera.* Le copiste du nom de Guillaume ajoute sa postille à lui :

Explicit prima pars de monte liberio
Vinum scriptori debetur de meliori
Qui me scribebat guillermum nomen habebat
Qui vina bona bibit paradyso tucius ibit.

2° (fol. 169r-311r) le commentaire du franciscain François d'Ascoli, natif d'Appignano dans les Marches d'Ancône, sur les livres I-III des Sentences. Le livre I *(primus liber francisci de marchia supra sentencias),* pour lequel Sbaralea *(Supplem., op. cit.,* p. 243) ne renseigne pas l'incipit, commence ainsi : *Queritur utrum theologia sit de deo tanquam de subiecto, primo videtur quod non, quia nihil est nocius ;* il finit : *ad principales patet per predicta et cetera.* Le début du livre II (fol. 258r), ici inachevé, diffère un peu : *Circa 2m sentenciarum quero in principio utrum creatio sit demonstrabilis de deo. videtur quod sic quia nobilior ;* celui du livre III (fol. 298r) diffère davantage : *Circa tertium librum quero utrum natura*

humana vel quecumque alia creatura sit assumptibilis ad suppositum quod non, quia ex pluribus existentibus. Ce dernier livre se termine par les mots : *habuit summam gratiam et gloriam positive ad quam nos perducat. amen.*

3° (fol. 419r-433v) les quolibets I-II de Pierre d'Auvergne contenant 20 et 19 questions et commençant l'un : *Querebatur de potentia dei et primo quantum ad immensitatem ipsius, utrum scilicet deus sit infinite virtutis in vigore,* l'autre (fol. 425v) : *Circa deum primo querebatur quantum ad principium cognitionis et operationis an videlicet in ipso sint ydee particularium accidentium.*

4° (fol. 439v-441r) les titres des questions que contiennent les 11 quolibets de Godefroid, les 2 quolibets de Pierre d'Auvergne et le quolibet XIV (ici chiffré 12) de Godefroid. A la fin de cette table, le copiste écrit : *Expliciunt XIIII* (!) *Quodlibet magistri Godofredi de Fonte* (!). Suivent deux ex-libris anciens partiellement grattés.

5° (fol. 442r-449v) quatre questions de théologie ajoutées au xve siècle.

8. OXFORD, College Balliol, ms. 211. xive s. Parchemin, 230 feuillets à 2 col.

D'après H. O. Coxe (*op. cit*, pars I, p. 164) il contiendrait : *Godefridi de Fontibus Quodlibeta XIV.* Mais l'incipit qu'il renseigne, est celui du quolibet V. Il est donc vraisemblable que le ms. ne renferme que les quolibets suivants, de V à XIII ou XIV, peut-être avec les quolibets III-IV.

9. TOURS, Bibl. municipale, ms. 359. xve s. Papier. 281 feuillets précédés et suivis d'un feuillet de garde en parchemin. 220 sur 150 millim. Provient de la collégiale de S.-Martin.

Le catalogue de M. Collon (*Cat. gén. des mss. des bibl. publ. de France. — Départements,* t. 37, *Tours*, 1e partie, Paris 1900, p. 278) en fixe ainsi le contenu :

1° (fol. 3-265v) un commentaire sur les livres I-III des Sentences dans lequel on lit au fol. 195 : *Expliciunt questiones secundi sentenciarum secundum fratrem Theobaldum de Neraina ordinis minorum, qui fecit compilationem bonam super quatuor libros magistri Johannis de Scothia, ejusdem ordinis.* Il s'agit donc d'un abrégé de Jean Duns Scot (voir Sbaralea, *Supplem.*, *op. cit.*, p. 669).

2° (fol. 266-281v) des extraits des quolibets de Godefroid de Fontaines. On lit au fol. 266 : *Incipiunt questiones LI quolibetorum magistri Gofredi de Fontanis non integre, sed parte hic posite hic*

inferius. In primo quolibeto questio est utrum Deus... Suit au fol. 281v : *Questio. Utrum suppositio* (faut-il lire : *supposito ?*) *quod contemplativa vita sit... religiosus in magno tempore...*

10. TROYES, ms. 293. XIVe s. Parchemin. 162 feuillets à 2 col. Provient de l'abbaye de Clairvaux où il était coté K. 53 dans le catalogue de l'année 1472.

D'après les renseignements que nous devons à l'amabilité de M. le bibliothécaire Morel-Payen, le ms. contient les quolibets V-XIII de Godefroid de Fontaines dans leur texte étendu (Cf. *Cat. gén. des mss. des bibl. publ. de France. — Départements*, t. 2, *Troyes*, Paris, 1855, p. 140).

11. VALENCE [1]), Bibl. universitaire, ms. 91. XVe (?) siècle. Parchemin. 174 feuillets. Incomplet, bien qu'en bon état.

On y trouve des « quolibets de maître Godefroid », d'après « le catalogue des mss. (de la bibliothèque universitaire) qui proviennent du monastère de San Miguel de los Reyes » (Revista de archivos, bibliotecas y museos, vol. 5, Madrid, 1875, p. 53). Ferdinand d'Aragon, duc de Calabre, qui l'avait construit dans son exil, lui légua en 1550 sa bibliothèque, riche de 800 mss. (cf. G. Mazzatinti, *La biblioteca dei re d'Aragonia in Napoli*. Bocca S. Casciano, 1897, pp. CXXVII et 146).

12. VIENNE, Bibl. impériale, ms. lat. 1464 (= Univ. 908 ; Denis, II, DLXXVI). XIVe s. Parchemin. 221 feuillets à 2 col.

D'après M. Denis (*Codices manuscripti theologici Bibliothecae Palatinae Vindobonensis latini*, Vol. II, pars II, Vienne 1800, coll. 1293-1295), on trouve ici :

1° sous le titre en rubrique : *Quintum sextum quodlibeta et pars de septimo Gotfridi de fontibus secularis et fecit 14im quodlibeta in toto*, les 20 questions du quolibet V, 9 questions du quolibet VI et une question du quolibet VII ;

2° à partir du fol. 21 et précédé d'une table, le commentaire de

1) Puisque nous sommes à l'Espagne, il nous faut dire un mot du ms. 59 de la bibliothèque de l'Université centrale (située calle san Bernardo) à Madrid. Nous nous étions demandé si les quolibets ne se trouvaient pas dans la « *Summa totius theologiae* del Magister Goffredus » qu'il contient d'après Villa-Amil y Castro (*Catalogo de los manuscritos existentes en la Biblioteca del Noviciado de la Universidad central procedentes de la antigua de Alcala*, parte 1, Codices, Madrid 1878, p. 19). M. l'abbé P. Sicart a eu la bonté d'examiner le ms. à notre intention. Rien ne s'y rapporte à Godefroid de Fontaines.

S. Bonaventure sur le livre II des Sentences (d'après l'édit. de Quaracchi, vol. II, p. IX, le texte lui-même va du fol. 25r au fol. 212v).

3° à partir du fol. 214, six *principia* sur l'Ecriture sainte et le Maître des Sentences.

13. WORCESTER, ms. F. 56. XVe siècle.

Le catalogue J. K. Floyer, revue et édité par S. G. Hamilton (*Cat. of mss. preserved in the chapter library of Worcester Cathedral*, Oxford, 1906, p. 25) y fait commencer les quolibets de Godefroid de Fontaines par les mots : *Querebantur circa Deum,* et en place la fin au fol. 96v, où suit la table. Mais il ne nous apprend rien sur leur nombre. D'après une communication du R. P. Ehrle, une main du XVe siècle a écrit sur l'intérieur du dernier plat : *Decem quodlibet magistri Godefridi de Fontibus cancellarii Parisiensis.*

A côté d'autres écrits, le ms. renferme, au fol. 239, les quolibets du chancelier Thomas de Bailly (Inc. *Circa deum nichil fuit quesitum*) qui se trouvent sans nom d'auteur sous le n° 1071 d'Avignon, et au fol. 270, d'autres quolibets anonymes (Inc. *Varia querebantur circa deum*).

14. Ms. de M. le comte von Fürstenberg-Herdringen, au château de Herdringen-lez-Oberhunden en Westphalie.

Cet exemplaire que le R. P. Ehrle nous a aimablement signalé et à propos duquel la direction de la bibliothèque universitaire de Munster a bien voulu nous renseigner, provient de l'ancienne abbaye bénédictine de S.-Jacques à Liége. Ce ne peut être que le ms. reçu de Godefroid lui-même, d'après le catalogue [1]), daté de l'année 1589, du prieur Eustache de Streax, qui le mentionne ainsi : *E. 10* (en dessous on lit : *ex dono Godefridi*) *Quodlibetorum 13. A quinto incipient*(ia) *Querebantur.* Adjugé pour 8 florins en mars 1788 lors de la vente de la bibliothèque de l'abbaye, il allait passer de nouveau aux enchères publiques en avril 1895. Mais la vente à laquelle devait procéder la librairie J. M. Heberle, à Cologne, n'eut pas lieu par suite d'opposition.

1) Ms. 13994 de la Bibl. roy. à Bruxelles Cf. S. Balau, *La bibl. de l'abbaye de S.-Jacques à Liége* (Bulletin de la commiss. roy. d'hist., t. 71, Bruxelles 1902, pp. 4 sq., 41 sqq.)

2) *Kat einer alten Schlossbibl., deren Bestände z. grössten Theile aus d. Carthäuser-Kloster (!) St. Jacob in Lüttich u. einem westfäl. Jesuiten-Kloster stammen.*

D'après le catalogue imprimé de la vente, qui lui donne le n° 30, le ms. sur parchemin de 240 feuillets à 2 colonnes renferme les quolibets V-XIII de Godefroid, le dernier incomplet de la fin. Il comprendrait 15 feuillets de parchemin d'un autre ms. Le catalogue date l'exemplaire du xve siècle, alors qu'il remonte aux environs de l'année 1300.

A. Pelzer.

(à suivre).

XX.

LE MOUVEMENT NÉO-SCOLASTIQUE.

Travaux nouveaux sur l'histoire du thomisme. — De récentes études viennent projeter de la lumière sur les trois dernières décades du xiiie siècle et sur les ardentes luttes que provoqua au sein des écoles scolastiques l'expansion de la philosophie thomiste. Le P. Mandonnet burine la figure scientifique de Thomas d'Aquin en ces traits vivants : « Les critiques et les historiens qui ont écrit de saint Thomas d'Aquin ont fréquemment insisté, avec raison, sur le caractère en apparence impersonnel de ses écrits. L'Ange de l'Ecole semble possédé d'une unique préoccupation : connaître et traduire la vérité. On peut parcourir, l'une après l'autre, ses pages, ou même ses volumes, il ne se dément à peu près jamais. Il n'est d'aucun temps, ni d'aucun lieu. Sa patrie étant le monde de la vérité, il porte avec lui comme une atmosphère sereine d'impassibilité.

» Et cependant, combien peu d'hommes d'étude ont connu comme lui, dans une vie courte et abrégée, les agitations du temps et les batailles de la pensée ! Son siècle est celui des puissantes gestations. Il engendre de grandes choses dans les transes inhérentes aux créations. Thomas d'Aquin participe, plus qu'un autre, au mouvement fécond et douloureux de son époque. Il naît d'une famille féodale illustre, où les siens périssent souvent par le glaive, ou demandent le salut à l'exil. Il est le fils d'une religion nouvelle, qui remplit le monde de son apostolat, mais dont les adversaires contestent jusqu'à son droit d'exister. Il est l'ami de prédilection des Pontifes romains, au temps de leur souveraine

puissance ; mais il est aussi le témoin de leurs incessants efforts pour protéger leur liberté contre les ambitions séculalres de l'Empire et les versatilités des petites cités turbulentes du centre de l'Italie. Son existence s'écoule au sein des écoles et des universités, et c'est là que sont concentrées les rixes passionnées et les luttes ardentes de l'esprit. Thomas d'Aquin est donc bien de son siècle.

» Il en est même, à lui seul, un véridique et majestueux symbole. Au temps où naissent et s'affermissent les royaumes de l'Europe, il crée le plus grand empire de la pensée profane et sacrée. En face des communes, conquérant les armes à la main le premier bienfait de la liberté, il émancipe la philosophie et la théologie des rudesses et des incohérences de la barbarie et de la féodalité intellectuelles. A l'ombre des grandes cathédrales qui sortent de terre, il construit ses œuvres comme des rivales heureuses qui en dépassent les proportions et les harmonies, de la distance qui sépare la matière de la pensée. Et quand ce grand « maître de l'œuvre » s'arrête sur sa tâche inachevée, comme le sont tant d'édifices grandioses d'alors, il a mis sur pied le monument le plus gigantesque et le plus durable de ceux que vit naître son siècle ».

Cette page paraît en tête d'une étude intitulée : *Premiers travaux de polémique thomiste*, publiée par la Revue des sciences philosophiques et théologiques (1913, pp. 46 et 245). Une coïncidence voulut qu'en même temps, et sur le même sujet abordé par le P. Mandonnet, la Zeitschrift fur katholische Theologie insérât du P. Ehrle un article : *Der Kampf um die Lehre des heiligen Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod* » (1913, pp. 266-318).

Sur bien des points, les deux savants auteurs aboutissent à des conclusions identiques. Ils s'accordent notamment à faire aux *Correctoria* une place à part dans les nombreux écrits qu'on rédigea pour et contre le thomisme. Entre 1277 et 1282, moment où l'effervescence contre les innovations du thomisme battait son plein, un maître franciscain de marque, Guillaume de la Mare, rédigea un *Correctorium fratris Thomae*, dans lequel il critique 117 points de doctrine (Ehrle dit 118), puisés dans les œuvres de saint Thomas (47 articles relatifs à la 1ª Pars de la *Somme théologique* ; 12 concernant la 1ª 2ᵉ ; 16 la 2ª 2ᵉ ; 24 les questions disputées ; 9 les *Quodlibet* ; 9 le premier livre des *Sentences*).

Cet écrit est un vrai manifeste de l'ancienne école scolastique contre le thomisme, et les franciscains le considérèrent comme la charte philosophique qu'il convenait d'opposer à la nouvelle philosophie dominicaine. (Une compilation des attaques de G. de la

Mare, signalée par Mandonnet, p. 58, n'est-elle pas intitulée : *Articuli in quibus minores contradicunt in secunda secundae ?)*

Comme on pense bien, l'attaque de G. de la Mare suscita chez les dominicains une levée de boucliers, et sous la même forme de *Correctoria*, on réfuta le *Correctorium*, ou, comme on l'appela, le « Corruptorium » du maître franciscain. M. Grabmann, dans la Revue Néo-Scolastique de 1912 (p. 405-418), signale de Jean Quidort ou de Jean de Paris († 1306) un *Correctorium corruptorii*, resté inachevé et conçu de façon très personnelle. Mais il en existe bien d'autres, et c'est le mérite de Mandonnet et de Ehrle de les avoir classés et diversifiés. Grâce à la minutieuse description des manuscrits et à la reproduction des incipit, Ehrle a fourni une documentation sûre qui permettra aisément d'identifier les copies qu'on découvrira peut-être encore dans la suite. Outre le type de correctoire de Jean de Paris, on en connaît quatre autres : un premier, faussement attribué à Gilles de Rome, reproduit intégralement le texte de l'adversaire et le réfute pas à pas. — Mandonnet met en avant comme auteurs Richard Clapwell ou Guillaume de Mackelsfield, tandis que Ehrle place en première ligne R. Clapwell et Robert de Tortocollo, subsidiairement Hugues de Billom et G. de Mackelsfield. — Un second type de correctoire, attribué à Hugues de Billom par Mandonnet, à Durand d'Aurillac (Durandellus) par Ehrle, expose sous une forme plus libre et réfute sur un ton plus calme les diverses attaques du pamphlet. — Un troisième correctoire, le plus parfait et le plus développé de tous, fut rédigé par Robert de Bologne [1]) (1308) sous forme de *apologeticum pro sancto Thoma*. — Et Ehrle signale un quatrième type indépendant à Merton College.

Les franciscains répliquèrent ; car il existe un *Responsorium ad correctorium* que Mandonnet attribue à G. de la Mare, mais que Ehrle date du début du XIVe siècle : l'auteur fait face aux raisons des dominicains afin de maintenir les positions de G. de la Mare. On le voit, c'est une lutte point par point entre les doctrines de l'ancienne scolastique et les conceptions nouvelles du thomisme.

Le travail d'Ehrle s'arrête aux *Correctoria*. Mandonnet, s'occupe en outre d'autres catégories d'écrits de polémique, et d'abord il rapproche des *Correctoria* une série d'écrits « composés par divers » frères Prêcheurs pour défendre les doctrines de saint Thomas » contre plusieurs maîtres célèbres de la fin du XIIIe siècle et du

1) Auteur d'un traité *De potestate regia et papali*, d'un *Commentaire sur les Sentences*, d'un *Quodlibet* de trois *Determinationes*.

» commencement du siècle suivant qui avaient combattu, soit direc-
» tement, soit indirectement, les doctrines thomistes ». Ce sont d'abord les maîtres éclectiques, contemporains immédiats de Thomas d'Aquin : Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, Jacques de Viterbe, Gilles de Rome. Le catalogue bien connu de Stams, publié par Denifle et qui nous renseigne sur la production dominicaine de cette époque, sert de base aux classements de Mandonnet : Bernard de Gannat, ou de Clermont (Ferrand), ou d'Auvergne, écrit contre les *dicta* de H. de Gand, de G. de Fontaines, de J. de Viterbe ; Robert de Hereford, ou d'Erfort, défendit le maître contre H. de Gand et Gilles de Rome ; Hervé de Nédellec s'en prit à Henri de Gand [1]). Plus tard, Thomas de Jorz († 1310), dans un commentaire sur le premier livre des *Sentences*, défendit Thomas d'Aquin contre Duns Scot ; et Durand d'Aurillac réfuta (vers 1332-1334) les doctrines dissidentes de son homonyme, le dominicain Durand de Saint-Pourçain.

Outre ces travaux de défense et d'attaque, où Thomas d'Aquin est défendu contre un adversaire déterminé, il y eut aussi des écrits de circonstance, traitant quelque point du thomisme spécialement controversé : le catalogue de Stams signale divers sujets, et Ehrle propose avec raison de ranger dans une catégorie à part ces productions traitant *de unitate forme*, *de immediata visione Dei*, *de differentia esse et essentie*, *de eternitate mundi*, *de intellectu et voluntate*. Le traité *de unitate forme* de G. de Lessines, que nous avons publié, est probablement la plus ancienne production de ce genre (il est daté de juillet 1278).

Enfin Mandonnet renseigne une série de travaux destinés à montrer l'unité de doctrine de saint Thomas sur les points où sa pensée a subi quelques variations ; et il les appelle *Concordantiae*. On sait en effet que plusieurs théories, exposées par le maître dans ses premières œuvres, ont été reprises différemment dans les écrits postérieurs. Les adversaires ne pouvaient manquer d'opposer Thomas à lui-même — Mandonnet cite une compilation qui relève ces discordances. — C'est pour le justifier que des dominicains entreprirent la publication de travaux de concordance. Tels, Thomas

1) Mandonnet (p. 64) signale, d'après Grabmann, une *tabula* jointe á l'abrégé que fit Hervé de Nédellec des *Quodlibet* de Godefroid de Fontaines, et mentionnant les points où Godefroid contredit d'autres docteurs. Nous connaissons de nombreux exemplaires de cette *tabula*, qui sera publiée avec les *Quodlibet* de G. de Fontaines. L'auteur ne vise pas à défendre Thomas sur les points où Godefroid se sépare de lui, mais relève d'une façon sommaire, et sans l'approuver ou le désapprouver, les endroits où le maître liégeois s'en prend à Thomas d'Aquin, Sutton, Gilles de Rome, Jacques de Viterbe, et surtout Henri de Gand.

Sutton (fin du XIIIe siècle), l'auteur d'une *Concordantia contradictionum f. Thomae in scripto Sentent. cum summa et aliis suis quaestonibus* (selon Mandonnet, ce serait le traité *de concordantiis* inséré dans les œuvres de saint Thomas et l'œuvre probable de Benoît d'Assignano, † 1339) ; et le traité de Jean de Naples, destiné à répondre à la condamnation de Paris. Bientôt aussi se fit sentir le besoin de tables générales : un premier index fut entrepris par Hervé de la Queue au milieu du XIVe siècle ; un autre, beaucoup plus développé, parut au XVe siècle, grâce à Philippe de Bergame, et on le reproduit encore dans les éditions modernes de Thomas d'Aquin.

La monographie que le Dr Krebs consacre à un traité inédit de Hervé de Nédellec, mérite aussi d'être signalée parmi les travaux intéressant l'histoire du thomisme : *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, an der Hand der Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis* (Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters, XI, 3-4, 1912). Hervé de Nédellec, auteur de commentaires sur les *Sentences*, d'une double série de *Quodlibet*, des traités contre Henri de Gand, est un des plus ardents défenseurs du thomisme au début du XIVe siècle. La *Defensa doctrinae D. Thomae*, dont M. Krebs publie des extraits d'après le cod. 817 de la Bibliothèque vaticane, contient des dissertations importantes sur la valeur scientifique de la théologie et constitue un premier essai d'une apologie de la *Somme théologique*, telle que Cajetan et Capréolus la conçurent plus tard. M. Krebs remarque que la première partie de ce traité, resté inachevé, forme un tout, *de causis theologiae*, et agite la question de savoir si la théologie, telle qu'elle est conçue par saint Augustin et ses partisans, constitue une science au sens aristotélicien du mot.

Mandonnet et Ehrle ont attiré l'attention sur des documents importants relatifs à l'histoire du thomisme à la fin du XIIIe siècle. Reste à les étudier. L'examen comparatif des doctrines exposées dans le correctoire de G. de la Mare et dans les répliques dominicaines fournira, à qui l'entreprendra, des données nouvelles sur les positions philosophiques de la scolastique contre lesquelles Thomas d'Aquin vint se heurter. M. Krebs interroge sur ce point les principaux représentants du grand siècle scolastique, depuis Guillaume d'Auvergne jusqu'à Baconthorp, et ce n'est pas le moindre mérite de sa belle étude d'avoir consigné dans des scholion accompagnant l'édition du texte les résultats de cette précieuse enquête.

L'étude monographique des philosophies auxquelles souscrivent les contemporains immédiats de Thomas d'Aquin pourra seule faire

connaître cette curieuse et féconde période du XIIIe siècle finissant et du début du XIVe siècle. Au fur et à mesure qu'elle avance, la figure géante de Thomas d'Aquin prend de plus en plus de relief. Il faudra arriver à dresser par le détail l'avis de chaque scolastique marquant sur les questions que Thomas d'Aquin livra à la controverse, dresser pour chacun d'eux cette *tabula dissentionum* dans laquelle un studieux du XIVe siècle a pris la peine de marquer les divergences existant entre G. de Fontaines et ses contemporains. De tous côtés on poursuit ce délicat et long travail monographique. Nous avons déjà annoncé que notre savant ami, M. le Dr Pelzer de la Bibliothèque vaticane, s'occupe des écrits polémiques de Bernard de Clermont. Il nous revient que le P. Ehrle met la dernière main à une étude sur Thomas Sutton, et que d'autres ont mis sur le métier John Peckham et Jean de Baconthorp.

Manuels nouveaux. — Le Dr J. Donat, S. J., professeur de philosophie et de théologie à l'Université d'Innsbruck, publie deux nouveaux volumes de sa *Summa Philosophiae christianae,* t. II, Critica et t. IV, Cosmologia. Déjà trois tomes existent de cet excellent compendium, principalement écrit pour les étudiants qui se préparent à la théologie (Logica, Ontologia, Psychologia), et on annonce pour 1914 l'édition d'un dernier volume consacré à la Théodicée (Editeur : F. Rauh à Innsbruck). L'auteur écrit en un latin clair et élégant ; et tout en exposant les principes de la *philosophia perennis,* il tient largement compte des préoccupations modernes.

— Les Pères Jésuites de Jersey ont entrepris la publication d'un Manuel comprenant une *Philosophia naturalis* (Cosmologie et Psychologie par le P. de la Vaissière) et une *Criteriologia* du P. Jeannière (Paris, Beauchesne). Nous attirons spécialement l'attention sur ce dernier ouvrage. L'auteur s'inspire entièrement des méthodes et doctrines critériologiques de S. E. le Cardinal Mercier, auquel il rend hommage dans la Préface. Ce sont les bonnes, nous en sommes de plus en plus convaincu et nous nous réjouissons de voir que leur sphère d'influence continue de s'étendre. Le traité est écrit en latin, mais le français n'en est pas banni, car l'auteur rédige en français de nombreuses notes, des sommaires, et il donne en français de copieux extraits d'auteurs contemporains. Il y a là une élégante solution d'une délicate question de langue pédagogique. Le P. Jeannière a quitté Jersey et est attaché depuis un an à l'enseignement d'une école de théologie en Chine ; nous for-

mons des vœux sincères pour que son enseignement fasse rayonner la philosophie néo-scolastique dans de nouveaux centres.

La cosmologie, très moderne, du P. de la Vaissière, rend des hommages mérités aux savants travaux de M. le professeur Nys de Louvain, dont l'autorité est citée à propos des thèses capitales. L'auteur fait sienne la théorie personnelle à M. Nys sur la manière d'être des éléments dans le composé, et considère cette théorie comme seule explicative de la reviviscence des éléments.

— Nous signalons aussi bien volontiers une *Cosmologia sive philosophia mineralium* (Malines, 1913, 128 pp.) de M. J. Lemaire, docteur en philosophie et en sciences naturelles, professeur de philosophie au Séminaire de Malines, dont nos lecteurs ont pu apprécier la compétence spéciale pour toutes les questions relatives à la philosophie de la nature. On en trouvera une analyse plus loin.

Publications jubilaires. — En l'honneur de M. von Hertling, qui est entré dans sa 70e année, et de M. Cl. Baeumker, qui accomplit sa 60e, des comités de fête se sont constitués, et par leurs soins paraîtront deux *Festschrift* auxquels collaboreront de nombreux savants allemands et étrangers. Les noms de von Hertling et de Baeumker sont étroitement associés pour ceux qui s'intéressent à la philosophie néo-scolastique. L'un et l'autre ont fourni des contributions importantes à l'histoire des idées grecques et médiévales ; ils ont suscité de nombreux travaux chez les élèves qu'ils ont dirigé, et la collection der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters a été inaugurée sous leur commune direction. Nous signalerons ultérieurement les principaux travaux contenus dans les deux publications jubilaires.

— Otto Willmann a rassemblé et édité à nouveau, sous le titre : *Aus der Werkstatt der Philosophia perennis* (Herder, Fribourg, 1912, 312 pp.), une série d'opuscules éparpillés et provoqués jadis par la discussion à laquelle on soumit diverses doctrines de ses grands ouvrages. Sous une rubrique : *Zu den Streitfragen der Gegenwart,* on trouve une série d'articles dont l'intérêt demeure entier, tels : « Charakteristik des 19. Jahrh. — Thomismus und Kantianismus als Ausprägung zweier Weltanschauungen, etc. ».

Polémique. — La Revue Néo-Scolastique a signalé l'an dernier (1912, p. 434) une brochure de M. Zamboni dans laquelle il prend à partie M. Cesare Baroni, professeur à Vérone, et relève les méprises que celui-ci commet à l'endroit de la philosophie néo-scolastique. M. Zamboni vient de publier un nouveau tract, plus

étendu, *Esame critico del testo scolastico : Cesare Baroni, Problemi Antichi, Idee Nuove* (Vérone, 1913, 226 pp.). Ces *idee nuove* de M. Baroni sont le positivisme et l'évolutionnisme. Il n'y a là rien de neuf, et le fait de défendre en psychologie et en morale l'évolutionnisme positiviste ne donne pas le droit de traiter Aristote de matérialiste. M. Zamboni a raison de mettre à nu, une nouvelle fois, l'ignorance de M. Baroni à l'endroit de la philosophie qu'il critique.

Enseignement. — Sous le titre : *Questions d'enseignement de la philosophie scolastique,* le P. Gény, professeur à l'Université Grégorienne (Paris, Beauchesne, 1913), a réuni en volume une série d'articles publiés dans diverses revues. On les retrouve ici modifiés en plus d'un point et complétés. Nous reviendrons sur cette intéressante publication.

M. De Wulf.

XXI.

A L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE.

---

1. Une étude de M. Vance dans la « Dublin Review ». — Sous le titre de : *Science and Philosophy. A glance at some prevailing tendencies at the school of Louvain* (Dublin Review, July 1913, p. 28), M. Vance, docteur en philosophie de l'Institut et professeur à St-Edmunds College, Ware, montre excellemment la conception qui présida à la création de l'Institut de philosophie : baser l'étude de la philosophie sur une culture, sagement comprise, des sciences. Ce qui caractérise l'enseignement philosophique de l'Institut, écrit-il, c'est d'abord que le cycle philosophique y est étudié dans son entièreté : tout en prêtant une attention spéciale aux questions dominantes de l'heure présente, on y enseigne la cosmologie et la métaphysique que négligent la plupart des universités. D'autre part, ajoute M. Vance, les sciences particulières n'y sont pas pratiquées pour elles-mêmes, mais dans leurs rapports avec les problèmes de philosophie spéculative.

L'auteur expose de façon personnelle quelles sont, selon lui, les exigences de la philosophie contemporaine, et son étude témoigne d'une parfaite connaissance des mouvements actuels.

2. Un nouvel agrégé a l'Ecole Saint-Thomas. — Pour la seconde fois, cette année, l'Ecole St-Thomas a ouvert ses rangs à un agrégé. S. E. le Cardinal Mercier, fondateur de l'Ecole, a daigné honorer de sa présence la soutenance de thèses, le 30 juin 1913.

Le nouvel agrégé, M. Auguste Mansion, se présentait à cette épreuve de solennité avec des titres spéciaux : sa thèse doctorale, *Introduction à la physique aristotélicienne,* est remarquable ; lui-même est chargé de cours à l'Institut de Philosophie et occupe une chaire récemment érigée en vue d'étudier la philosophie d'Aristote. La soutenance des thèses fut précise et nette, et Mgr Ladeuze, recteur de l'Université, conféra à M. Mansion, aux applaudissements de tous, le grade supérieur de l'Ecole Saint-Thomas. Helléniste et philosophe, M. Mansion réunit les deux qualités indispensables à qui veut entreprendre l'exégèse du maître des scolastiques ; et il est admirablement préparé pour étudier la scolastique dans ses sources aristotéliciennes. Son *Introduction à la physique aristotélicienne* forme le second volume d'une collection de traductions et d'études due à l'heureuse initiative de Mgr Deploige, président de l'Institut. On en trouvera ci-dessous une analyse par M. Colle, qui a publié le premier volume.

La Rédaction de la Revue, à laquelle M. Mansion collaborait déjà en 1906, joint ses félicitations à celles qu'il a reçues de ses nombreux amis.

COMPTES RENDUS.

A. Mansion, *Introduction à la physique d'Aristote.* — Louvain, Institut de Philosophie, 1913.

M. Mansion s'est proposé de déterminer, avec le plus de précision possible, l'objet de la philosophie physique telle que la concevait Aristote. On pourrait formuler comme suit l'opinion de M. Mansion : la philosophie physique a pour objet d'étudier le principe ou la cause du mouvement dans les êtres naturels. Les êtres naturels ce sont, dans l'idée d'Aristote, tous les êtres mobiles, à l'exception des êtres produits par l'art et de ceux dont la production déroge

au cours ordinaire des choses. Or, cette cause de mouvement c'est la nature, et la nature c'est l'essence des êtres naturels.

Telle est, si je ne me trompe, la thèse de M. Mansion, et il la démontre avec un grand talent. Une érudition étendue, une méthode rigoureuse, un style clair et ferme, telles sont les qualités principales par lesquelles se recommande ce remarquable ouvrage.

Le chapitre II, où M. Mansion étudie le livre premier de la « Physique », est, sans contredit, un admirable morceau d'analyse. Il faut signaler aussi tout particulièrement le paragraphe 3 du chapitre VI, où M. Mansion expose les idées d'Aristote sur la finalité dans la nature. En somme, d'après l'exposé de M. Mansion, Aristote ne conçoit pas de finalité proprement dite dans la nature. J'entends par finalité proprement dite la causalité du but voulu. La finalité, selon Aristote, ne suppose point la délibération (p. 152). Elle n'implique aucune intention, ni dans les êtres naturels ni hors d'eux. La thèse finaliste du Stagirite se réduit à soutenir que l'activité naturelle des corps, à savoir celle qui présente une certaine constance, est réglée surtout par leurs caractères internes et non point par les choses de l'ambiance externe (pp. 148-149).

Il saute aux yeux que cela revient à trancher la question de la finalité, telle qu'elle est posée en philosophie moderne, dans le sens matérialiste. Mais il faut bien avouer, qu'à moins de donner de la philosophie aristotélicienne une interprétation nettement panthéiste, toute autre conception de la finalité s'accorderait difficilement avec l'un des principes fondamentaux du péripatétisme. On sait, en effet, que d'après Aristote la nature et le mouvement existent de toute éternité.

Et pourtant, elles sont d'Aristote, ces belles paroles : « Celui qui, le premier, osa dire qu'il y a de l'intelligence dans la nature, parla comme un homme à jeun au milieu de gens ivres ».

G. Colle.

J. Lemaire, prof. in Seminario minori Mechliniensi, *Cosmologia sive philosophia mineralium.* — Mechliniae, 1913.

« Ceux-là, écrit Aristote, aboutissent à des hypothèses qui sont rationnelles et cohérentes, qui se sont pour ainsi dire établis au sein de la nature et l'ont prise pour point de départ de leurs investigations ; les autres, tout entiers à leurs idées préconçues, daignant à peine abaisser leurs regards sur le monde extérieur, dogmatisent

avec une fâcheuse facilité » [1]). C'est de cette méthode si vivement recommandée par le Stagirite que s'est inspiré M. Lemaire dans son beau travail cosmologique.

Les propriétés passives ou inertes de la matière, notamment la quantité, l'étendue et les réalités qui s'y rattachent, tels l'espace, le lieu interne et externe ; les propriétés actives qu'on a coutume de répartir en trois classes, propriétés physiques, chimiques et mécaniques, ainsi que le temps qui leur est apparenté, tel est tout indiqué l'objet d'étude qui s'impose à l'attention du cosmologue. L'auteur y consacre une partie relativement considérable de son livre. Cette étude est bien conduite et témoigne d'une sérieuse documentation scientifique. Nous aurions même souhaité que l'auteur lui eût consacré, à raison de sa grande importance, un plus ample développement si, comme il le dit lui-même, il n'en avait été empêché par le cadre forcément restreint d'un travail destiné aux élèves d'un séminaire.

L'étude des propriétés actives de la matière amène naturellement l'examen critique des systèmes cosmologiques : le mécanisme, le dynamisme et l'atomisme dynamique ; méthode d'ailleurs rationnelle, puisque l'interprétation des phénomènes commande celle de la substance. Pour avoir réduit toutes les qualités du corps à du mouvement local, le mécanisme dut ériger en principe l'homogénéité essentielle de la matière. Bien qu'il prétende se désintéresser de la substance, le néo-mécanisme qui se donne pour tâche la même réduction des phénomènes, et plusieurs énergétistes qui partagent la même opinion doivent, s'ils sont conséquents avec eux-mêmes, rejoindre le mécanisme dans sa conception unitaire de la matière. Aussi malgré les modalités, d'ailleurs accidentelles, dont il se revêt actuellement, malgré les critiques soulevées contre lui par certains hommes de science, le mécanisme cartésien, qui fut jusqu'en ces dernières années le système préféré de la généralité des physiciens et des chimistes, reste, au point de vue philosophique, le plus important des systèmes. Au surplus, pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler ces paroles prononcées par un professeur de physique au Congrès des physiciens tenu à Paris en 1900 : « l'esprit de Descartes plane sur la physique moderne. Que dis-je, il en est le flambeau ; plus nous pénétrons dans la connaissance des phénomènes naturels, plus se développe et se précise l'ancienne conception cartésienne relative au mécanisme de l'univers : il n'y a dans le monde physique que de la matière et du mouvement. »

1) Aristote, *De generatione et corruptione*, lib. I, c. 2, p. 435 (Ed. Didot).

Mais les propriétés de la matière sont l'efflorescence d'une réalité plus profonde avec laquelle elles sont étroitement unies, à savoir la substance. Après avoir établi par des preuves solides l'unité naturelle de l'être et de ses propriétés, M. Lemaire se demande ce qu'il faut penser du monisme pour qui tous les êtres de ce monde ne sont que des manifestations d'un seul et même être foncier. A tout esprit non prévenu la distinction numérique s'impose. Mais cette distinction suffit-elle ? N'y a-t-il pas lieu d'admettre bon nombre d'espèces irréductibles entre elles ? Tel est l'avis de l'auteur : il existe sans aucun doute plusieurs classes d'êtres, bien qu'il soit impossible, dans l'état actuel des sciences, de déterminer avec une entière certitude le nombre d'espèces minérales.

A cette occasion se posait le délicat problème de la nature des composés chimiques. Les familiers de la cosmologie connaissent les nombreuses discussions que cette question a soulevées de tout temps. Les uns ne veulent voir dans le composé qu'un agrégat de corps simples, unis cependant d'une manière spéciale et beaucoup plus intime que dans les mélanges physiques ordinaires. D'autres se prononcent pour une transformation radicale des composants en une unité nouvelle substantiellement et accidentellement homogène. D'autres, enfin, se rallient à une opinion intermédiaire qui tend à concilier l'homogénéité substantielle avec l'hétérogénéité accidentelle. M. Lemaire donne ses préférences à la première opinion. Les faits qu'il cite sont-ils de nature à résoudre cet inextricable problème ? Nous ne le croyons pas. Il nous semble même que les partisans de l'unité essentielle pourront encore, sans trop de peine, maintenir leurs positions, même sur le terrain purement scientifique.

Enfin, un dernier chapitre est consacré aux principes et aux preuves de la doctrine scolastique sur la constitution de la substance corporelle.

Dans ce petit travail de 128 pages, le jeune professeur a su condenser en un exposé clair, méthodique et substantiel toutes les thèses les plus importantes de la cosmologie. Il l'a fait suivant une méthode qui répond spécialement aux exigences de l'enseignement de la philosophie dans un séminaire. Nous lui offrons nos sincères félicitations.

D. Nys.

Montesquieu, par Joseph Dedieu, docteur ès lettres, professeur à la Faculté des Lettres de Toulouse. Un vol. in-8° de la collection *Les Grands Philosophes*. — Paris, Alcan. Prix : 7,50 fr.

Le présent ouvrage mérite à tous égards d'attirer l'attention de

tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des idées morales et religieuses, politiques et sociales.

On ne peut étudier Montesquieu sans évoquer les principales idées agitées de 1680 à 1735, car l'œuvre de Montesquieu tient une large place dans ce mouvement d'idées, plus large aux yeux de l'historien qu'elle ne le fut aux yeux de ses contemporains.

M. Dedieu débute par un portrait bien vivant de la physionomie morale et intellectuelle du « Président ». Il dessine d'un crayon sûr et pittoresque les caractères opposés qui se heurtent dans la psychologie de Montesquieu : magistrat gascon et seigneur féodal, voué par hérédité et dès sa jeunesse à l'étude des lois, mais que ses tendances maîtresses portent à philosopher de tout, homme de discipline par tradition et profession, pamphlétaire et frondeur néanmoins comme beaucoup de parlementaires d'antan, humaniste passionné, infatué des anciens, surtout des Romains, et cependant entraîné invinciblement vers l'observation directe, l'étude des faits, esprit extrêmement ouvert à toute espèce de préoccupation scientifique, fermé à la métaphysique, affranchi de croyances religieuses, ancêtre des modernes positivistes.

L'auteur marque ensuite les influences multiples subies par le politique philosophe de la Brède, influences provenant de ses lectures très variées, — car Montesquieu eut la passion de la lecture, — poursuivies à travers la littérature ancienne et la littérature moderne ; influences subies au cours de ses voyages et qui vinrent, en plusieurs points, bouleverser ses idées premières.

Ces préliminaires posés, M. Dedieu s'attache à l'objet essentiel de son ouvrage : le développement de la pensée de Montesquieu ; on a trop négligé, pense-t-il, de suivre les phases de ce développement. Et cependant, quelle évolution des *Lettres persanes* à l'*Esprit des lois*, surtout à l'*Esprit des lois* revu, corrigé par Montesquieu ! La pensée de Montesquieu a évolué dans le sens d'une complexité croissante et d'une objectivité de plus en plus grande. Les *Lettres persanes* ne sont qu'une « préface spirituelle et hardie » de son œuvre scientifique.

Ce qui frappe Montesquieu dès l'abord, c'est la diversité des lois et des mœurs. Cette diversité, il entreprend de l'expliquer ; à cette fin, il recherche les causes agissant dans le domaine moral et juridique, il en trouve de deux sortes : physiques et morales. Voilà comment il instaure, à côté de la méthode dogmatique et déductive régnante jusqu'alors dans ce domaine, une méthode d'observation et d'induction, comment il fait pénétrer l'idée de relativité à côté de l'idée d'absolu. Sans doute, les matériaux recueillis par Montes-

quieu étaient insuffisants, sans doute l'apriorisme garde une large place dans son œuvre, sans doute nombre de ses raisonnements sont mal étayés, nombre de ses conclusions erronées ; n'empêche que Montesquieu fut un novateur et que les modernes sociologues voient avec raison en lui un ancêtre, un précurseur. Comte lui a rendu justice. La postérité paie à Montesquieu le tribut d'éloges qu'il mérite et qui lui a été refusé par ses contemporains, en général trop aveuglés par les préjugés, surtout par leur impiété fanatique.

M. Dedieu conduit, avec une aisance parfaite en même temps qu'avec une connaissance profonde du sujet, son enquête à travers les idées politiques et morales, les idées sociales, les idées économiques, les idées religieuses du « Président ». Son ouvrage se termine par un chapitre où il rassemble de main de maître les traits essentiels de la philosophie de Montesquieu et par une bibliographie très riche et très précise.

Lorsqu'on prend la peine de se replacer dans le milieu intellectuel où vécut Montesquieu, lorsqu'on songe que les Voltaire, les J.-J. Rousseau, les Diderot étaient les pontifes de ce milieu, on est émerveillé de l'allure scientifique, du ton modéré, de l'ouverture d'esprit de Montesquieu, surtout du Montesquieu de l'*Esprit des lois*. On le voit poursuivre longuement et minutieusement ses lectures et ses observations, tâtonner avant d'émettre un jugement, recourir à des manières de parler dubitatives, se reprendre, se corriger, au fur et à mesure que plus de lumière se fait dans son esprit. Voyez ce que M. Dedieu nous apprend de ses idées sur les formes de gouvernement, les garanties de la liberté individuelle, les retentissements de la politique sur la morale, sur l'esclavage, la guerre, le paupérisme, le commerce, le système monétaire, sur les religions et particulièrement le christianisme. Voyez sur combien de points Montesquieu tend à redresser les idées courantes. Voyez comme il évolue, surtout au point de vue religieux, parti — au moment où il composait les *Lettres persanes* — du scepticisme persifleur et superficiel, pour aboutir — en certains livres de l'*Esprit des lois* — à l'estime hautement avouée du christianisme, surtout de son rôle social. Il ne se laisse pas hypnotiser par les spéculations creuses sur un prétendu état de nature, non plus que par les théories aventureuses sur le progrès indéfini. Ces deux modes de la pensée du XVIIIe siècle, aussi antiscientifiques qu'ils sont répandus, n'ont aucune part dans l'œuvre de Montesquieu. C'est que Montesquieu est un esprit vraiment orienté dans le sens des recherches de science. C'est, avec des défauts, des erreurs, des

lacunes, un vrai savant. M. Dedieu a parfaitement mis cela en relief et c'est plaisir d'en suivre, dans son bel ouvrage, la démonstration détaillée.

G. Legrand.

Branislav Petronievics, *Principien der Metaphysik*. I. Bd., 2 Abteilung : *Die realen Kategorien und die letzten Principien*. Mit 43 Figuren im Text. — Heidelberg, Carl Winter, 1912. Prix : 16 Mk.

M. P. se propose de justifier la réalité du monde externe à l'aide d'une philosophie nouvelle, laquelle est un essai de compromis entre le monisme de Spinoza et le pluralisme de Leibniz, sans aucune espèce d'esprit central, soit conscient, soit inconscient. C'est le monopluralisme, l'unité de la substance du monde à côté de la pluralité des monades. Sans ces deux éléments, l'explication de la réalité est impossible.

La Métaphysique tend à établir que les théories en cours, le réalisme outré et le réalisme mitigé — lequel n'est pas identique au réalisme de la scolastique — sont impuissantes à résoudre la question des choses en soi. Suit une critique remarquable du solipsisme. La nouvelle solution, la seule valable, selon l'auteur, est basée sur la géométrie de l'espace, divisé et inétendu (diskreter Raum, unausgedehnter Raum). C'est mathématiquement aussi que M. P. explique la quantité, les qualités, le mouvement, le changement. Des points et des lignes nous offrent une image de sa théorie.

Afin de parer aux difficultés du système de Leibniz, l'auteur a interposé le vide entre les monades ou les points réels (Negationspunkte). Les monades sont extensivement inétendues, mais étendues intensivement, douées des qualités suivantes : le point réel de la sensibilité (Empfindung), du sentiment (Gefühl), de la conscience et de la volonté ; les points sont les liens des monades, qualités de chacun des points réels.

Plus loin (p. 535), l'auteur nous donne une description de la surface ou des corps. Les corps sont composés des points réels, séparés les uns des autres par des lacunes imperceptibles. La conscience surtout et le point réel de la volonté sont nécessaires ; là où il n'y a pas de conscience, l'être fait défaut (p. 242).

Une conséquence logique de ce système, c'est que la matière même inorganique est composée de points conscients. Toutefois, cette conscience est si faible qu'elle devient pratiquement négli-

geable, si bien, qu'en fait, on peut regarder la matière inorganique comme inconsciente.

La possibilité du mouvement résulte du vide (Negationspunkte), dont la cessation entraîne, avec elle, comme conséquence le changement des points réels. M. P. parle encore d'une théorie aristotelico-cartésienne de l'espace. Mais personne n'ignore la grande distance qui sépare ces deux philosophies. La distinction entre le possible et le réel n'a pas toujours non plus été affirmée assez nettement, et on nous a servi une hypothèse alors que nous attendions quelque chose de certain et de solidement fondé.

Cette explication de la réalité est suivie d'un résumé de la cosmologie, d'une théorie sur le commencement et la fin du monde, d'une critique du pessimisme, de la loi d'entropie, etc. Le stade initial du monde a été stable et immobile ; il en sera de même du stade final. D'un stade à l'autre la transition ne se fait qu'avec d'énormes difficultés, dont le hasard et l'imprévu ne peuvent à eux seuls venir à bout. L'immortalité de l'âme est accordée en raison de l'éternité des monades, attendu que l'âme n'est qu'une monade plus parfaite.

Jusqu'ici nous sommes en métaphysique. Dans la troisième et dernière partie, M. P. arrive à l'hypermétaphysique, laquelle doit nous fournir l'explication de la réalité jusque dans les dernières parties *notionnelles*. On y apprend comment les êtres sont faits, « wie das Seiende gemacht wird » (V.). Il n'y est traité, en général, que des questions de métaphysique proprement dite. Il nous semble cependant, que beaucoup de points traités ici sont nécessaires pour l'intelligence de la première partie. C'est assurément un côté faible de la métaphysique que de ne pas donner toujours les explications voulues. Les allégations du chapitre III en rendent la lecture particulièrement malaisée et désagréable.

L'ouvrage est écrit avec soin et sagacité ; il y règne presque partout la plus complète unité.

Quant au fond, nous sommes tout à fait d'accord avec l'auteur sur la réalité du monde externe : mais nous récusons absolument les principes fondamentaux de sa philosophie. A notre avis, pour expliquer le monde, il faut rester dans le monde qui nous entoure.

Avec une nouvelle géométrie, dont les fondements ne sont pas encore prouvés, avec la quatrième dimension, avec la distinction entre la métaphysique et l'hypermétaphysique, on ne diminue pas les difficultés, on les augmente plutôt.

P. Maur. Demuth.

Chan. Al. Appelmans, *La protection des animaux.* — Lierre, Van In, 1913.

La brochure de M. Appelmans est dirigée contre les promoteurs des sociétés protectrices des animaux, qui veulent ménager la bête, « le frère inférieur », pour elle-même. A cette doctrine, il oppose celle de saint Thomas, reprise d'Aristote, d'après laquelle l'animal doit être protégé non pour lui-même, mais parce que la cruauté envers les animaux peut devenir une cause d'avilissement moral pour l'homme.

L'auteur expose, d'une façon fort complète, la théorie thomiste en la matière, et combat victorieusement l'anthropomorphisme inconscient et naïf, ou odieusement matérialiste, des protecteurs des animaux pour eux-mêmes, dont plusieurs en arrivent pratiquement à mettre l'animal au-dessus de l'homme. A la lumière du principe thomiste de la protection des animaux, il indique dans quels cas il est licite de faire souffrir un animal, dans quel cas il ne l'est pas, et par suite quand et dans quelle mesure la loi doit intervenir pour protéger l'animal.

Il faut louer l'auteur de s'opposer à ce mouvement de fausse charité, qui se dessine de nos jours et qui, comme tout mouvement inspiré par un principe erroné, doit conduire ou à des excentricités ou même à des actes que la morale réprouve, en étouffant la vraie charité, celle qui pousse l'homme à aimer son semblable et à se dévouer pour lui. L'étude de M. Appelmans constitue en même temps un travail philosophique de valeur sur la question de la protection des animaux.

J. Lemaire.

Viertes Jahrbuch des Vereins für christ. Erziehungswissenschaft, her. von Dr Hornich. 422 S. — Kempten, Kösel, 1912 ; 6 M.

La « Société pour la pédagogie chrétienne » est dès aujourd'hui une organisation puissante. Les cours, qu'elle a organisés à Berlin pendant ces vacances de Pâques, ont obtenu un succès bien mérité, dû en grande partie à l'activité inlassable de M. Habrich, qui en fut l'âme, et à des conférenciers talentueux, tels que Wassmann, Mausbach, Spahn, Hornich et d'autres. Pareilles assises, éminemment scientifiques et pratiques à la fois, tenues successivement dans les grands centres de l'Allemagne, contribuent puissamment à la réputation brillante et à l'extension de la société. Le quatrième « Annuaire » poursuit avec plein succès la tâche qu'il s'est fixée. Jusqu'ici les études avaient été consacrées aux problèmes fonda-

mentaux de la pédagogie contemporaine ; ce quatrième tome traite plus spécialement de la pédagogie historique : « Une conférence pédagogique à Athènes » (Willmann) ; « La méthode didactique du Christ » (Metzler) ; « La pédagogie patristique » (Seydl) ; « Les idées religieuses de Pestalozzi » (Scherer). Les quatres articles : « La valeur pédagogique du monisme » (Degen) ; « Activité personnelle et direction pédagogique » (Habrich) ; « La pédagogie aux expositions » (Tramp) ; « Le programme du troisième degré organisé d'après le principe organo-génétique » (Battista), sont des contributions importantes à la pédagogie morale et à la science de l'instruction.

Dr Frans De Hovre.

Grundlagen einer organischen Weltanschauung, M. Krewer, Bibl. f. Philos. L. Stein, 5. Band, 73 pp. — Berlin, 1912.

Nos sens nous montrent deux groupes de phénomènes : le physique et le psychique, c'est-à-dire la réalité et l'esprit.

La réalité est éternelle. L'esprit, ou bien est une partie de cette réalité, et alors il y a unité des deux et correspondance entre les deux ordres de phénomènes ; ou bien il en diffère, ce qui mène à un dualisme. La première alternative sert de point de départ à une philosophie organique, la deuxième à une philosophie théologique.

La philosophie organique, la seule dont l'auteur s'occupe, a donc pour but de créer un système de concepts qui, par l'observation directe, doit concorder avec les éléments du monde physique.

Les idées d'espace et de nature pour le monde réel, de temps et de causalité pour le monde psychique, sont à la base de ce système. L'agent de synthèse est l'esprit. Le procédé d'intelligence est analogue à la vue et est donc organique aussi bien dans l'espèce que dans l'individu. L'énergie vitale est analogue à l'énergie de la pensée : l'énergie de la pensée est la volonté, c'est elle qui engendre les idées ; toutes les idées non engendrées par elles sont mort-nées.

L'application de ce système à la morale et à la sociologie fournit à l'auteur l'occasion de faire l'apologie de la bible et de la loi judaïque.

J. Van Mollé.

Principios de Psicologia Biologica, por José Ingenieros, prof. Buenos Aires, 471 pp. — Madrid, Jorro ; 1913.

Les résultats les plus généraux de la science concordent pour démontrer trois hypothèses fondamentales : l'unité du réel, son

évolution incessante, et le déterminisme de ses manifestations. Ces hypothèses servent à résoudre les problèmes métaphysiques de l'origine de la matière, l'origine de la vie, l'origine de la pensée. La formation naturelle de la matière vivante s'explique par une hypothèse, unitaire, évolutive et génétique. Les fonctions psychiques sont des fonctions d'adaptation au milieu.

La psychologie comparée tend à prouver que la tendance mentale de l'homme est en concordance avec le transformisme. La morale se présente comme une organisation faite en vue de protéger la société. L'intelligence n'est pas une faculté spéciale mais le résultat naturel et synergique de l'expérience, il faut l'étudier par la méthode de la psychologie génétique.

Ce sont là les idées fondamentales traitées dans ce volume et elles en montrent suffisamment la tendance.

J. Van Mollé.

CHRONIQUE.

Rééditions. — Dans un volume de la collection historique des grands philosophes, M. André Schimberg publie à part, pour la première fois, *Les fragments philosophiques de Royer-Collard* (Paris, Alcan, 1913). Edités en 1828 — dans les œuvres de Th. Reid — par les soins de Jouffroy et de Cousin, les *Fragments philosophiques* restaient perdus parmi les traités quelque peu vieillis du chef de la philosophie écossaise. Les voici directement rendus au public. Ils comprennent des études théoriques et historiques.

On a joint aux *Fragments philosophiques* le discours inaugural de 1811 que les précédents éditeurs avaient omis de recueillir et les articles donnés par Royer-Collard en 1806 au Journal des Débats.

L'auteur fait précéder cette édition de textes d'une introduction dans laquelle il ne cache pas ses sympathies pour Royer-Collard, « l'une des personnes morales les plus considérables de la France depuis la Révolution ». Dans deux parties il étudie : 1° la philosophie de Thomas Reid et de Royer-Collard ; 2° quelle part de vérité vivante et utilisable renferme, après un siècle écoulé, la philosophie des Ecossais.

— Le Band 146 de la *Philosophische Bibliothek*, publiée par Félix Meiner à Leipzig, est consacré à une édition nouvelle du *Lehr-*

buch zur Einleitung in die Philosophie de Herbart (Leipzig, 1912). L'éditeur, M. Haentsch, a pris pour base l'ancienne édition faite par Hartenstein en 1883 sur le texte de Herbart paru en quatrième édition en 1837. Une étude de Häntsch sur le système philosophique de Herbart ouvre le volume.

Collection. — La *Kantgesellschaft* a entrepris depuis 1912 une nouvelle collection de conférences philosophiques, éditée par Dr Arthur Liebert avec la collaboration de E. Cassirer et M. Frischeisen-Köhler. On se propose de traiter toutes les questions de philosophie contemporaine. Il s'agit donc de grouper en collection une série de brochures peu étendues et sans lien doctrinal, s'occupant des sujets les plus divers. Ont paru : 1° et 2° *Das Realitätsproblem,* von Dr M. Frischeisen-Köhler, 98 pp., 1912. — 3° *Denkmittel der Mathematik im Dienst der exakten Darstellung erkenntniskritischer Probleme,* von Dr Kuntze, 30 pp., 1912. — 4° *Einleitung in die Grundfragen,* von Dr Kern, 36 pp., 1913. La collection est publiée chez Reuter et Reichard à Berlin.

Nécrologie. — Georges Rodier (1864-1912), élève de MM. Espinas et O. Hamelin. Rodier choisit comme thèses de doctorat, (en 1891), la *Physique de Straton de Lampsaque* et *De vi propria syllogismi.* Il publia, en 1900, une édition du *Traité de l'âme* d'Aristote, avec traduction et commentaire. Ces ouvrages et de nombreux articles de diverses revues (p. ex. : *Composition de la Physique d'Aristote,* Arch. f. Gesch. d. Philos., 1895-1896; *Les Mathématiques et la Dialectique dans le système de Platon,* Ibid., 1902 ; *La cohérence de la morale stoïcienne,* Année philos., 1904 ; *L'évolution de la dialectique de Platon,* Ibid., 1905), révèlent en lui un historien distingué de la philosophie grecque.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION.

R. P. Franz Ehrle, S. J. — Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod. Sonderabdruck aus der Zeitschrift für kathol. Theologie, Jahrgang 1913. Innsbruck, Felizian Rauch (L. Pustet), 1913.

André Schimberg. — Les fragments philosophiques de Royer-Collard réunis et publiés pour la première fois à part avec une introduction sur la philosophie écossaise et spiritualiste au xixe siècle. 1 volume in-8° de la *Collec-historique des Grands Philosophes.* Paris, F. Alcan, 1913. Prix : 6 fr.

Dr P. Anselm Rohner, O. Pr. — Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. XI, H. 5. Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1913. Preis : Mk. 4,75.

Dr Siegfried Kriegbaum. — Der Ursprung der von Kallikles in Platons Gorgias verstretenen Anschauungen. Studien zur Philosophie und Religion hrsg. von Dr Remigius Stölzle. 13. Heft. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1913. Preis : Mk. 2,80.

François Picavet. — Essais sur l'histoire générale et comparée des Théologies et des Philosophies médiévales. Paris, Félix Alcan, 1913. Prix : 7,50 fr.

R. P. Joseph Donat, S. J. — Summa philosophiae christianae. Vol. II : Critica. Vol. IV : Cosmologia. Innsbruck, Fel. Rauch, 1911 et 1913.

R. P. Paul Geny. — Questions d'enseignement de Philosophie scolastique. Paris, Gabriel Beauchesne, 1913. Prix : 3 fr.

Denys Cochin. — Descartes. 1 vol. in-8° de la collection *Les Grands Philosophes*. Paris, Félix Alcan, 1913. Prix : 5 fr.

Albert Bayet. — La casuistique chrétienne contemporaine. Paris, Félix Alcan, 1913. Prix : 2,50 fr.

Dr Friedrich Kuntze. — Denkmittel der Mathematik im Dienst der exakten Darstellung erkenntniskritischer Probleme. Philosophische Vorträge veroffentlicht von der Kantgesellschaft, N. 3. Berlin, Reuther u. Reichard, 1912. Preis : M. 1.

Richard Hönigswald. — Prinzipienfragen der Denkpsychologie. Vortrag gehalten auf der General-Versammlung der Kantgesellschaft zu Halle a. S. am 20. April 1913. Berlin, Reuther u. Reichard, 1913. Preis : M. 1,20.

Prof. Dr Wilhelm Koppelmann. — Untersuchungen zur Logik der Gegenwart. I. Teil. Lehre vom Denken und Erkennen. Berlin, Reuther und Reichard, 1913. Preis : Mk. 6,50.

Dr Mordché W. Rapaport. — Das religiöse Recht und dessen Charakterisierung als Rechtstheologie. Mit einem Geleitwort von Josef Kohler. Berlin und Leipzig, Dr Walter Rothschild, 1913. Preis : Mk. 2,80.

Prof. Dr Berthold Kern. — Einleitung in die Grundfragen der Aesthetik. Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kantgesellschaft. N. 4. Berlin, Reuther und Reichard, 1913. Preis : Mk. 1.

Dom M. Festugière, O. S. B. — La Liturgie catholique. Essai de synthèse suivi de quelques développements. Extrait de la Revue de Philosophie, n° de mai-juin-juillet 1913 : « L'expérience religieuse dans le Catholicisme ». Abbaye de Maredsous (Belgique), 1913. Prix : 3,50 fr.

Arthur Bauer. — La Culture morale aux divers degrés de l'enseignement public. Paris, M. Giard et E. Brière, 1913. Prix : 6 fr.

Dr Hans Kleinpeter. — Der Phänomenalismus. Eine naturwissenschaftliche Weltanschauung. Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1913. Prix : M. 5,40.

Dr John G. Vance. — Science and Philosophy. A Glance at some prevailing tendencies at the school of Louvain. Reprinted from the Dublin Review for july 1913.

F. Palhoriès. — S. Bonaventure. Bloud, Paris, 1913.

A. Mansion. — Introduction à la physique aristotélicienne. Louvain, 1913.

G. Wallerand. — Les œuvres de Siger de Courtrai. Textes et études, t. VIII de la collection *Les Philosophes Belges*. Louvain, 1913.

XXII.

LE TEMPS A-T-IL COMMENCÉ ET FINIRA-T-IL ? *)

S'il existait, comme le soutiennent certains auteurs, un temps absolu, indépendant des choses contingentes, antérieur à leur apparition et capable de survivre à leur destruction, le problème serait bien résolu.

Mais tel n'est pas le sens que nous attribuons au temps réel. La durée temporelle dont il s'agit, est le temps entendu au sens scolastique du mot, savoir le temps concrétisé dans le mouvement continu. La première question posée revient donc à celle-ci : le mouvement a-t-il commencé ; existe-t-il ou non de toute éternité des êtres soumis au changement ?

Nous écartons de ce débat une autre question qui lui est, en fait, complètement étrangère, la question de l'origine de l'univers. Le monde a-t-il en lui-même la raison suffisante de son existence, ou bien a-t-il été créé par Dieu ? La raison, guidée par ses lumières naturelles, peut, sans trop de peine, établir le fait de la création. Mais ce fait établi, il reste à se demander : quand le créateur a-t-il appelé l'univers à l'existence ? Est-ce de toute éternité ? Est-ce dans le temps ? C'est le problème à résoudre.

Lorsque l'on fait appel aux données de la Révélation, les doutes se dissipent aussitôt, car c'est une vérité de foi

*) Extrait d'un ouvrage : *La notion de temps*, D. Nys, 315 pages. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1913.

que l'univers n'a pas un éternel passé. Mais si la foi nous donne en cette matière une certitude absolue, la raison peut-elle, de son côté, porter sur cette question un jugement décisif ?

On sait quelle fut, à ce sujet, la pensée de saint Thomas : « bien que la raison, dit-il, puisse établir par des arguments péremptoires le fait de la création de l'univers, elle est cependant incapable de démontrer que cette création n'est pas éternelle. A ne consulter que la raison, il ne paraît pas impossible que la série des êtres successifs, disparus au cours du passé, n'ait point de premier terme, et que le temps écoulé soit réellement infini » [1]).

L'opinion du Docteur médiéval a rencontré de tout temps, au moyen âge comme de nos jours, de nombreux adversaires et de brillants défenseurs. Cette divergence de vues n'a rien d'étonnant pour qui s'est familiarisé avec les difficultés sans nombre dont cette hypothèse est hérissée. Nous nous sommes proposé, dans cet article, de soumettre à un examen critique les principaux faits d'*ordre physique*, invoqués par les adversaires de l'opinion thomiste sur l'éternité de la matière. Puis nous nous demanderons quelles sont les destinées du monde actuel.

I.

Le temps a-t-il commencé ?

En général, les arguments d'ordre physique tendent à établir, qu'à raison des lois qui le gouvernent, l'univers suit une pente fatale qui l'achemine vers la mort. D'où la conclusion : si l'univers est condamné à mourir, s'il porte en lui-même la raison nécessitante de sa future disparition, il est impossible qu'il soit doué d'un éternel passé ; éternellement il serait disparu. Donc le temps a commencé.

[1]) S. Thomas, *De potentia*, q. III, a. 14. — *Sum. theol.*, I, P., q. 46, a. 2 et 3. — Opusc. *De aeternitate mundi*. — Cont. gentes., Lib. II, c. 18 et 19.

Examinons un premier argument tiré du sens général des transformations de l'énergie.

Toutes les énergies du monde corporel se ramènent à deux grandes classes : l'énergie *potentielle* et l'énergie *actuelle*. Ces deux formes d'énergie se transforment continuellement l'une dans l'autre, mais de telle façon que l'une gagne toujours exactement ce que l'autre a perdu. Il en résulte que, malgré les transformations incessantes de l'énergie d'où dépendent tous les phénomènes de la nature matérielle, la somme globale de l'énergie reste la même pour un système fermé, c'est-à-dire, non soumis aux influences de forces étrangères.

A première vue, il semble qu'un tel cycle de transformations ne peut avoir de fin, puisque toute énergie perdue en apparence se trouve toujours compensée par une transformation inverse. Cependant il n'en est rien : une loi cosmologique nous prouve, en effet, que, sans modifier en rien l'énergie *totale* d'un système donné, la quantité d'énergie vibratoire invisible augmente sans cesse aux dépens de l'énergie visible.

Or les multiples changements qui constituent le cours de la nature relèvent surtout de l'énergie visible. Si celle-ci tend à disparaître de plus en plus, les occasions de nouveaux changements disparaissent dans la même mesure, et l'univers se trouve ainsi conduit vers un état où aucune conversion ne pourra plus se produire [1]). On peut donc dire que, dès sa naissance, le monde est condamné à mourir, et que la sentence s'accomplit lentement sous nos yeux.

Mais si le monde un jour doit mourir, un jour aussi il a dû commencer. Car la somme d'énergie répandue dans l'univers est une somme finie et limitée ; sa transformation ne peut prendre qu'un temps fini [2]).

[1]) Clausius (Revue des cours scientifiques, février 1898).
[2]) Carbonnelle, *Les confins de la science et de la philosophie*, t. I, pp. 139, 326 et suiv. — Cfr. C. de Kirwan, *Comment finira l'univers ?* p. 10, 1893. (Revue des questions scientifiques, 1877).

Actuellement, la plupart des partisans de ce genre de preuves ont coutume de l'énoncer sous une forme en apparence plus scientifique en faisant appel à la loi de l'entropie. Si la quantité d'énergie contenue dans l'univers reste invariable, il n'en est pas de même de la qualité. Dans un grand nombre de phénomènes naturels l'énergie se transforme partiellement en une autre espèce d'énergie inutilisable, c'est-à-dire incapable de produire encore des effets mécaniques. Il se fait alors une dégradation de l'énergie. L'aptitude de l'énergie à se transformer en d'autres formes ou même à passer sur d'autres masses matérielles s'appelle d'ordinaire son degré d'utilité. Si l'on se représente la diminution de cette utilité comme une grandeur particulière, l'on obtient à peu près ce que Clausius a appelé du nom d'« entropie » [1]). Or l'expérience prouve que l'entropie ne diminue jamais, qu'elle reste inchangée dans les phénomènes réversibles, qu'elle augmente au contraire dans les phénomènes irréversibles. En d'autres termes, l'énergie utilisable s'épuise sans cesse, et quelque grande qu'en soit encore la provision actuelle, elle disparaîtra un jour, entraînant avec elle la mort de l'univers [2]).

Les apologistes ont fait grand état de cet argument, surtout au cours de ces vingt dernières années. On comprend aisément d'ailleurs le vif intérêt qui s'y attache. Prouver scientifiquement la fin certaine de l'univers, n'est-ce pas établir du même coup son origine temporelle ? Mais s'il fut

[1]) Isenkrahe, *Energie, Entropie, Weltanfang, Weltende*, S. 14, Trier, 1910.

[2]) Dressel, *Lehrbuch der Physik*, S. 380. — *Der Gottesbeweis auf Grund des Entropiegesetzes* (Stimmen aus Maria Laach, 1909, 2. Heft, I, S. 150). — Gutberlet, *Der Cosmos, sein Ursprung und seine Entwickelung*, S. 94. Paderborn, Schöningh, 1888. — Véronnet, *L'infini* (Annales de philosophie chrétienne, 1903), p. 184. « L'entropie, écrit M. Brunhes, est la somme des *valeurs de transformation* qui se sont ajoutées à un système matériel entre un état initial et son état actuel. Il résulte, d'autre part, de la définition de la valeur de transformation que l'entropie augmente à chaque transformation positive ou naturelle, et que par suite l'*entropie varie dans le même sens que ce que* Balfour Stewart *appelle la somme des énergies de rebut* ». *La dégradation de l'énergie*, p. 341.

un temps où l'univers n'était point, son apparition réclame, de toute évidence, l'intervention d'une cause créatrice, ou d'un être transcendant que nous appelons Dieu. Telle était la conclusion que l'on croyait pouvoir dégager du fait invoqué.

Nous ne voulons pas nous occuper ici du point de vue apologétique. Notre but est simplement d'examiner quelle est la portée vraie de la loi de l'entropie et de la dégradation progressive de l'énergie. En d'autres termes, cette loi physique, supposée établie par des preuves péremptoires, a-t-elle pour conséquence fatale et inéluctable la fin certaine de l'univers ? Nous ne le croyons pas.

D'abord, on a coutume de considérer cette loi de l'entropie comme une loi absolument universelle, s'étendant non seulement aux êtres qui nous entourent, mais au monde sidéral et même à tous les mondes dont se trouve peut-être peuplé l'espace ultrasidéral. De fait, c'est à cette condition seulement que la loi engage les destinées de l'univers. Or, quel fait ou quel principe physique autorise pareille généralisation ? La loi mentionnée est le fruit de l'expérience, mais combien étroit est le champ des constatations ! Qui nous dit que dans d'autres mondes, plus grands et plus riches que le nôtre en activités de tout genre, l'entropie ne suit pas une marche inverse ? Qui nous dit que, dans ces régions mieux favorisées, la diminution progressive qu'elle subit ne compense pas largement l'accroissement continu qu'elle témoigne sur notre globe [1]).

[1]) Haas, *Ist die Welt in Raum und Zeit unendlich ?* S. 182. (Archiv. für systematische Philosophie, B. XXIII, mai 1912). — Swante Arrhenius, *Das Werden der Welten.* Leipzig, 1906. Pour cet auteur, l'entropie augmente dans les soleils, mais diminue dans les nébuleuses ; en d'autres termes, l'énergie est dissipée ou « détériorée » dans les corps qui se trouvent à l'état de soleils, et au contraire « améliorée » dans ceux qui sont à l'état de nébuleuses. Cfr. *L'évolution des Mondes.* Préface, p. 4, traduction française par Seyrig. Paris, Bérenger, 1910. — D'après Boltzmann (*Populäre Schriften*, S. 33. Leipzig 1905), les tentatives faites jusqu'ici pour empêcher la mort de l'univers, sont restées infructueuses. « Alle Versuche, das Universum von diesem Wärmetode zu erretten, blieben erfolglos ».

Supposition arbitraire, dira-t-on ? Soit, mais cette supposition n'est ni absurde, ni impossible, et aussi longtemps qu'on n'en a pas démontré l'impossibilité ou la non-réalisation, l'universalité de la loi d'entropie ou plutôt de sa tendance actuellement constatée par les physiciens, reste un problème à résoudre.

En second lieu, la somme d'énergie utilisable, dit-on, est limitée. Si donc les phénomènes naturels entraînent des transformations qui constamment la diminuent, le fait de l'épuisement total ne peut exiger qu'un temps fini.

Mais qui donc nous garantit que l'univers est un système limité ? Et s'il ne l'est pas, que signifient ces expressions : « l'énergie totale de l'univers » ou « la somme de l'énergie utilisable » ? L'énergie pouvant être infinie comme l'univers lui-même, dire que l'énergie utilisable diminue, qu'elle tend vers un état d'épuisement total, c'est formuler une expression vide de sens. « Assurément, dit M. Brunhes, l'assimilation du monde matériel tout entier à un système limité et soustrait à toute influence extérieure à lui, reste une hypothèse ; et j'ajoute une hypothèse qui se heurte, comme l'hypothèse inverse, à de sérieuses difficultés » [1]).

Or, si la limitation de l'univers et par suite de la quantité d'énergie dont il dispose, n'est rien moins qu'un fait, si de bons esprits, des physiciens de marque tiennent l'un et l'autre pour infinis, les prophéties des finitistes, relatives aux destinées de l'univers, ne sont plus que des hypothèses plus ou moins probables.

En troisième lieu, à supposer même l'univers fini et régi dans toutes ses parties par la loi de l'accroissement progressif de l'entropie, suit-il de là que le cycle des transformations cosmiques doive finir un jour ?

Nullement, s'il faut en croire bon non nombre de savants actuels.

[1]) Brunhes, *La dégradation de l'énergie*, p. 358. — Swante Arrhenius, *Zur Frage der Unendlichkeit der Welt.* (Archiv. für Mathematik, Astronomie..., B. 5, n. 12. Upsala und Stockholm 1908).

Sans doute, la nature tend vers le nivellement de l'énergie, c'est-à-dire vers un état qui exclut toute possibilité physique de changements. Mais cette tendance même semble avoir un caractère asymptotique qui l'empêchera à tout jamais d'atteindre son but. En effet, n'est-il pas clair que ce nivellement se produit avec une rapidité d'autant moins grande que les différences de niveau ou d'intensité des énergies s'atténuent davantage ? La diminution progressive des différences a donc pour résultat fatal, de se produire en des intervalles de temps d'autant plus longs que la nature s'approche davantage de l'état final. Dans cette hypothèse, rien n'empêche qu'elle s'en rapproche toujours sans pouvoir l'atteindre [1]).

Enfin, il est une autre critique plus radicale qui veut être mentionnée.

En somme, admettons que les prémisses de l'argument scientifique soient absolument inattaquables ; admettons même qu'elles puissent justifier cette conclusion : l'état actuel de l'univers fera place un jour à un état d'immobilité complète, pourrait-on légitimement en inférer cette autre conclusion : donc l'univers a commencé dans le temps ?

A notre avis, pareille inférence ne serait nullement fondée.

De ce que l'état *actuel* est condamné à disparaître, on peut affirmer qu'il a eu un commencement. Mais l'existence même de l'univers est-elle renfermée dans les limites relativement étroites qui circonscrivent le passé de cet état actuel ? La matière, que la science moderne proclame naturellement indestructible, est-elle tellement liée aux changements et aux phénomènes actuels que la supposer soumise, au cours d'un éternel passé, à une infinité d'états

[1]) Cfr. Isenkrahe, *Energie, Entropie*, etc., S. 42-46. On lira avec intérêt la critique serrée qu'a faite cet auteur de l'argument tiré par les apologistes de l'entropie et de la loi de la dégradation de l'énergie.

successifs, précurseurs de l'état présent, soit une hypothèse absurde ? Nul, croyons-nous, n'oserait le prétendre.

Si donc le monde est éternel, nous conclurons que la configuration actuelle de l'univers et les phénomènes qui s'y déroulent sont une de ces multiples et innombrables phases qui ont successivement marqué son existence infinie.

Au surplus, cet argument n'a pas le privilège d'une absolue nouveauté. Il n'est, en réalité, qu'une expression renouvelée, mais en langage scientifique, de difficultés qu'Aristote [1]) lui-même formule dans sa Physique et que saint Thomas a reprises dans plusieurs de ces ouvrages. « Dicendum, quod ponentes aeternitatem mundi, ponunt infinities regionem esse mutatam de inhabitabili in habitabilem et e converso. Et similiter ponunt quod artes propter diversas conceptiones et accidentia infinitim fuerunt inventae et iterum corruptae. Unde Aristoteles dicit quod ridiculum est ex hujusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius » [2]).

Les adversaires de l'opinion thomiste se réclament d'un second argument tiré de l'extinction progressive du soleil.

D'après un calcul d'Helmholtz, le système solaire ne posséderait plus que la 454me partie de l'énergie transformable qu'il avait lorsqu'il était à l'état de nébuleuse. Bien que ce résidu constitue encore un approvisionnement dont l'énormité confond notre imagination, il sera un jour dépensé. Plus tard, la transformation sera accomplie pour l'univers entier, et il finira par s'établir un équilibre général de température et de pression.

« L'énergie ne sera plus susceptible de transformation. Ce sera, non pas le néant, non pas l'immobilité proprement dite, puisque la même somme d'énergie existe toujours sous forme de mouvements atomiques, mais l'absence de

[1]) Aristoteles, *Meteor.* Lib. I, c. 14, n. 30 et 31.
[2]) S. Thomas, *Summ. theol.* I. P., q. 46, a. 2 ad 4um.

tout mouvement sensible, de toute différence, de toute tendance, c'est-à-dire la mort absolue » [1]),

Cet argument, on le voit, ne diffère guère de l'argument précédent. A la loi de la dégradation de l'énergie qui régit les phénomènes cosmiques, il substitue un fait primordial dont le régime de notre globe se trouve spécialement solidaire, savoir le refroidissement progressif du soleil, le grand pourvoyeur des énergies terrestres. Comme le premier argument, il tend à une conclusion qui ne peut, d'évidence, engager que l'état actuel de notre monde. Aussi, les partisans du temps infini lui opposeront avec raison toutes les critiques soulevées plus haut au sujet de la loi de la dégradation de l'énergie, ou même se contenteront de la fine réplique du Stagirite : la configuration et le régime actuels de notre univers passeront comme ont passé la multitude infinie d'états et de régimes qui ont signalé son éternelle durée.

Citons enfin le récent argument tiré de la découverte du radium et de la radioactivité de la matière.

Le radium, écrit M. Haas, émet à température ordinaire et spontanément de puissantes radiations calorifiques et lumineuses. D'après la science moderne, cette radioactivité a pour cause la désagrégation de la substance matérielle en particules infinitésimales appelées électrons, particules, qui, une fois mises en liberté, se répandent dans le milieu ambiant avec une très grande vitesse. Sous l'influence de la chaleur ou d'un fort courant électrique, beaucoup de corps chimiques donnent lieu au même phénomène.

A s'en tenir aux calculs les plus probables, la vie du radium n'est pas d'une très longue durée ; l'émiettement continu ne demanderait que 3600 ans pour faire disparaître la moitié d'une masse donnée de radium. Ce corps n'existe

[1]) Jouffret, *Introduction à la théorie de l'énergie*, p. 126. Paris, Gauthier-Villars, 1883. — G. Le Bon, *L'évolution des forces*, p. 89. Paris, Flammarion, 1908.

donc pas de toute éternité. Il provient, on le sait d'ailleurs, de la désagrégation d'un autre élément d'un poids atomique plus élevé, l'uranium. Celui-ci, à son tour, n'a pas un éternel passé, puisqu'il se désagrège en un temps fini ; il provient donc d'une autre substance plus riche en électrons, mais instable, soumise elle aussi à une désagrégation naturelle ; sinon l'origine de l'uranium demeurerait inexplicable.

Veut-on attribuer à la partie de la matière que nous percevons aujourd'hui sous forme de radium, un passé sans limite, force nous sera d'admettre, qu'au delà de tous les temps mesurables, cette matière existait sous forme d'un élément d'un poids atomique infiniment élevé. Mais une caractéristique de l'émiettement radioactif est la mise en liberté d'une somme considérable de chaleur. La formation progressive du radium par la désagrégation de cet élément primordial d'un poids atomique infiniment élevé, aurait donc eu pour résultat la production d'une quantité infinie de calorique. Or cette chaleur qui ne peut disparaître — ainsi l'exige le principe de la conservation de l'énergie — déterminerait pour notre monde une température moyenne infinie, ce qui est une erreur manifeste [1]).

Cette difficulté semble avoir fortement ébranlé l'auteur allemand. « Le phénomène de la désagrégation atomique, auquel est soumise très probablement toute la matière de l'univers, constitue, dit-il, une grosse difficulté pour l'hypothèse. Il ajoute en effet : « quoi qu'il en soit, il n'est pas évident que sous l'influence de la chaleur émise, de nouveaux atomes plus complexes n'aient pu se former aux dépens d'atomes plus simples » [2]).

Cette explication n'est certes pas sans valeur. Si nous voyons constamment se former des composés chimiques même très stables aux températures élevées, bien qu'endo-

[1]) A. Haas, *Ist die Welt in Raum und Zeit unendlich ?* (Archiv für system. Philosophie, S. 183, XVIII. B, H. 2, 1912.
[2]) *Art. cit.*, S. 183-184.

thermiques, pourquoi les atomes infinitésimaux libérés par la désagrégation de la matière ne pourraient-ils pas, grâce à l'apport d'une chaleur intense, reconstituer de nouveaux atomes complexes, analogues à ceux dont nous voyons aujourd'hui le lent évanouissement ?

Au surplus, l'hypothèse qui attribue à ces atomes primitifs une masse infinie est, à notre avis, inutile et imaginaire.

A mesure qu'on remonte dans le passé, on suppose des masses atomiques de plus en plus grosses, et comme ce passé hypothétique n'a pas de limite, on finit par supprimer les limites de ces masses, à déclarer celles-ci infinies. Mais n'est-ce pas admettre, sans la moindre preuve, que la radioactivité est une propriété essentielle de la matière, inséparable de son existence ?

Quel est donc le fait scientifique qui nous permet d'affirmer que la vie même des corps est une vie de désagrégation progressive, continue, que l'émiettement actuel est une dernière phase d'un émiettement autrefois beaucoup plus considérable, dont les origines coïncident avec les origines de la matière ?

Il n'y a là qu'une pure hypothèse. Il se peut fort bien que la radioactivité soit un phénomène de date récente, consécutif à une période plus ou moins longue de concentration progressive qu'aurait précédée une série sans limite de semblables alternances.

La matière, dit-on, se désagrège et ses débris éparpillés dans l'espace reconstituent lentement une sorte de nébuleuse impalpable et invisible.

S'il en est ainsi, on ne voit point pourquoi cette nébuleuse nouvelle, ne pourrait pas, au terme de sa formation, se condenser de nouveau comme la nébuleuse de Laplace et reformer des corps chimiques nouveaux, destinés à de nouvelles évolutions ?

En toute hypothèse, les obscurités qui enveloppent les

destinées de la matière semblent grandir à mesure qu'on essaie de retracer les phases successives de son passé.

Aussi, le jugement de l'auteur allemand sur la portée des preuves physiques, nous paraît exprimer avec une grande justesse l'opinion des hommes de science. « De même qu'il serait insensé de rechercher dans les phénomènes physiques une preuve en faveur de l'infinité de l'espace et du temps, de même, jamais, à mon avis, les phénomènes physiques ne fourniront une preuve péremptoire en faveur de l'opinion contraire » [1]).

La conclusion générale qui semble se dégager de ce débat, c'est, croyons-nous, celle-là même qu'a formulée saint Thomas dans sa Somme théologique : « Mundum incoepisse sola fide tenetur, nec demonstrative sciri potest » [2]).

Le monde a-t-il eu un commencement ? La foi seule nous permet de répondre à cette question avec une pleine et entière certitude. Mais il n'est pas au pouvoir de la raison humaine d'établir d'une manière décisive qu'il n'a pas un éternel passé.

Il ne paraît donc pas impossible que le mouvement successif, inhérent à toutes les évolutions de la matière, comme aussi le temps réel qui s'y concrétise, se déroulent sans interruption depuis toute éternité.

II.

Le temps finira-t-il ?

Il semble que, depuis des siècles, l'Ange de l'Apocalypse ait donné à ce problème une solution définitive : et l'ange... jura qu'il n'y aurait plus de temps désormais » [3]). Mais le temps se prend dans des acceptions diverses. Au sens rigoureux du terme, il s'identifie avec le mouvement

[1]) *Art. cit.*, S. 184.
[2]) S. Thomas, *Summ. theol.*, I, P., q. 67, a. 1, ad 3um.
[3]) *Apocalypsis.* Cx, 5 et 6.

apparent des cieux : au sens large, il a son expression concrète dans tout mouvement continu [1]). En quel sens doit s'entendre cette parole biblique ?

La plupart des interprètes du texte sacré y voient l'annonce de la fin de la vie mortelle de l'humanité, et de la cessation future du mouvement apparent des cieux, dont les révolutions régulières constituent pour nous la mesure commune du temps. D'après cette interprétation théologique, la série des générations humaines n'est pas destinée à se prolonger indéfiniment, et un jour viendra où le *temps extrinsèque*, que nous évaluons actuellement en jours et en années, arrivera, lui aussi, à son terme définitif.

A en croire saint Thomas, la philosophie elle-même confirmerait en tous points ces prévisions théologiques. L'argument qu'il invoque s'appuie tout entier sur la finalité du monde corporel.

Les transformations incessantes que subit la matière inorganique, dit-il, cesseraient de se produire, si le soleil n'envoyait plus à la terre sa lumière et sa chaleur. Mais ces transformations mêmes sont essentielles à la vie et à la conservation des plantes. La vie végétative, en effet, se développe, s'accroît ou se ralentit dans la mesure où elle parvient à adapter la matière à ses activités. A leur tour, les plantes constituent la nourriture des animaux. Enfin, grâce à cet ensemble de créatures de tout genre mises à sa disposition, l'homme possède les moyens d'entretenir sa vie et de perpétuer son espèce.

En dernière analyse, il semble bien que la vraie raison d'être du mouvement apparent des cieux, est la vie temporelle de l'espèce humaine.

Or cette multiplication de générations humaines va-t-elle se continuer indéfiniment sur la terre ? Assurément non. Elle aura une fin et cette fin sera la résurrection générale qui, en accordant à l'homme les dons d'immortalité et d'in-

[1]) S. Thomas, *Summ. theol.*, I, P, q. 67, a. 1, ad 3um.

corruptibilité, le dispensera pour toujours de ses besoins actuels. Dès lors, les révolutions célestes, devenues sans utilité et sans but, cesseront de régler la nouvelle orientation de l'univers [1]).

Cette doctrine à la fois théologique et philosophique s'harmonise aussi avec les données des sciences modernes. D'ailleurs, si le monde *actuel* doit finir un jour, rien d'étonnant que l'homme de science puisse pressentir les causes naturelles qui prépareront le cataclysme final si clairement annoncé dans les écrits bibliques [2]).

« Le soleil, dit de Lapparent, ne trouvera bientôt plus dans le rétrécissement de son diamètre, une source suffisante pour l'entretien de sa chaleur... Le jour où l'extinction de l'astre central sera consommée, nulle réaction physique ou physiologique ne pourra plus s'accomplir sur notre terre, alors réduite à la température de l'espace et à la seule lumière des étoiles » [3]). La vie de l'homme sur la terre sera donc rendue impossible et si le soleil éteint peut encore, en vertu des lois de la gravitation, se mouvoir dans son orbite, au moins ses relations avec notre globe qui lui assignent une place si importante dans la détermination du temps, seront définitivement brisées.

La cessation de l'état actuel de l'univers par le froid, c'est-à-dire par l'extinction du soleil, ou l'épuisement de toutes les énergies qui existaient en puissance dans le chaos initial, n'est du reste qu'une des hypothèses probables émises par les hommes de science. Plusieurs causes, en effet, peuvent précipiter la fin du monde bien avant l'avènement de cet équilibre universel et stable. Telle est, par

[1]) S. Thomas, *Supplementum*, q. 91, a. 2. — *De potentia*, q. 5, a. 6, 7, 8, 9. — *Contra Gentes*, Lib. IV, c. 86 et 87.

[2]) S. Luc, c. XXI, v. 25. — Act. Apost., c. II, v. 20. — Isaïas, c. XIII, v. 13. — II. Petri, c. III, v. 10, 12.

[3]) De Lapparent, *La destinée de la terre ferme et la durée des temps géologiques* (Revue des quest. scientif., juillet 1910). — Cfr. Arrhenius, *L'évolution des mondes*. Paris, Béranger, 1910. — H. Faye, *Sur l'origine du monde*, 3e éd., p. 310. Paris, Gauthier-Villars, 1896.

exemple, la rencontre, d'ailleurs possible, de notre globe avec un astre quelconque sorti de son orbite. Par suite de l'énorme vitesse et de la grandeur des masses stellaires, le choc serait tellement violent que la chaleur dégagée pourrait aisément volatiliser notre petite planète. Ce serait la mort de l'univers par le feu [1]).

Tel serait aussi l'échauffement excessif et subit du soleil provoqué par la rencontre de cet astre avec l'un de ses satellites. Sous l'influence de la chaleur mise en liberté au moment du choc, notre terre se transformerait en une étoile temporaire ou disparaîtrait sous forme de nébuleuse.

Notons cependant que ces modes de dénouement final se rattachent à des causes accidentelles et ne jouissent par conséquent que d'une minime probabilité.

L'hypothèse émise d'abord par Clausius sur la marche de l'univers vers un état d'équilibre stable, hypothèse directement confirmée par l'observation de notre soleil aussi bien que d'un bon nombre d'étoiles colorées, cette hypothèse, disons-nous, permet de croire que l'univers ne se meut pas dans un cycle éternel, qu'il ne repassera plus de lui-même par le même état.

Selon M. H. Poincaré, les hypothèses imaginées par M. Swante Arrhenius pour éviter le nivellement final de toutes les énergies, ou leur transformation en une énergie calorifique uniformément répandue — ce qui correspond à un état de mort — ces hypothèses, disons-nous, ne jouissent que d'une certaine probabilité. « De cette discussion, dit-il, je ne veux pas tirer de conclusion définitive; il semble que, par ce processus, la mort calorifique sera énormément retardée » [2]).

D'après les prévisions de la science moderne, le *temps extrinsèque actuel*, c'est-à-dire cette succession régulière de jours et de nuits, de mois et d'années, déterminée par les

[1]) C. De Kirwan, *L'Astronomie*, p. 15, novembre 1892.
[2]) H. Poincaré, *Hypothèses cosmogoniques*, p. 256. Paris, Hermann, 1911.

relations qui rattachent notre globe au soleil enflammé, aura donc fatalement une fin [1]).

Néanmoins, nous dépasserions la portée philosophique ou scientifique des arguments cités plus haut, si nous prétendions en conclure, qu'après la consommation des siècles, « le ciel enroulé comme les feuilles d'un livre », suivant le texte de l'Apocalypse [2]), et la terre desséchée doivent à tout jamais rester dans cet état de mort.

Rien nous dit, en effet, que sous la main toute-puissante du créateur, le ciel et la terre rajeunis et doués de propriétés nouvelles ne puissent renouer entre eux des relations plus stables, plus harmonieuses et plus grandioses que ne le sont leurs relations actuelles. Bien que la science ne prévoie point de cause naturelle capable de réparer l'usure finale de ce monde vieilli, et d'opérer un universel rajeunissement, elle ne s'oppose pas à une intervention du créateur qui aurait pour résultat une transformation harmonieuse des anciens mondes et leur adaptation à la vie nouvelle de l'humanité. Tel semble être le sens de cette prophétie consignée dans les livres inspirés : « Je vis un ciel nouveau et une nouvelle terre, car le premier ciel et la première terre sont passés » [3]).

A l'encontre de ces prévisions scientifiques, Nietzsche émit une hypothèse qui veut être mentionnée. « Si on peut imaginer le monde comme une quantité déterminée de forces, dit-il, il s'ensuit que le monde doit traverser un nombre évaluable de combinaisons... Dans un temps infini, chacune des combinaisons possibles devra une fois se réaliser, plus

[1]) D'après M. Brunhes, « l'existence des phénomènes physiques qui sont en eux-mêmes irréversibles et la loi de la dégradation de l'énergie condamnent la conclusion d'après laquelle le monde pourrait repasser indéfiniment par l'état actuel ». *La dégradation de l'énergie*, p. 326. On peut donc soutenir sans contradiction que le soleil un jour s'éteindra et que, d'autre part, l'univers se rapprochera toujours d'un état d'équilibre complet sans cependant l'atteindre jamais.

[2]) *Apocalypsis*, C. VI, v. 14.

[3]) *Apocalypsis*, C. XXI, v. 1. — II Petri, C. III, v. 13.

encore, elle devra se réaliser une infinité de fois. Il se produira donc un mouvement circulaire de séries absolument identiques » [1]).

Pour le philosophe allemand, l'existence de l'univers n'est donc qu'un perpétuel retour des mêmes scènes. Les êtres de ce monde, le milieu dans lequel se déroule leur vie, les phénomènes si nombreux et si divers dont la succession et l'enchaînement constituent ce que nous appelons le cours actuel de la nature, tout cela réapparaîtra un jour *identique* à ce qu'il est aujourd'hui. Ces retours se renouvelleront même une infinité de fois durant l'infini des siècles. Il n'y a donc point de passé réel, tout est à venir.

En réalité, ce perpétuel retour ne constitue pas une vraie réversion, car toute réversion est censée se faire dans un sens opposé au sens antérieur, mais il n'en est pas moins une vraie reproduction d'événements passés, en sorte qu'il serait faux de dire que le passé est irrémédiablement passé. « Je trouve, écrit l'auteur, une suprême consolation dans la perspective de souffrir une infinité de fois les mêmes souffrances ».

De quels arguments se réclame cette opinion ?

« Si le monde, écrit Nietzsche, avait un but, il faudrait que ce but fût atteint ; s'il existait pour lui une condition finale, il faudrait que cette condition finale fût atteinte également » [2]). Il reste donc à conclure que le monde est condamné à un perpétuel recommencement.

Le monde, ajoute-t-il, ne contient qu'un nombre fini d'atomes ou de centres de forces, car « toute autre représentation demeure indéterminée, et par conséquent inutilisable ». Il doit donc se faire qu'au cours du temps infini, les mêmes combinaisons se retrouvent ensemble. L'hypothèse du Retour devient ainsi, comme d'aucuns l'ont appe-

[1]) Nietzsche, *Volonté de puissance*, § 384 de la traduction française.
[2]) *Op. cit.*, t. II, p. 181.

lée, « le simple jeu mathématique et immuable des combinaisons, d'un nombre immense mais non pas infini d'atomes ».

Cette conception dont Nietzsche a probablement puisé les éléments dans l'*Histoire du Matérialisme* de Lange, a été diversement appréciée.

M. Batault s'en déclare partisan convaincu. Dans un article consacré à cette question, il s'est même proposé de « démontrer que l'hypothèse du retour éternel est logique et parfaitement compatible avec la science moderne, ou pour mieux dire avec les récentes hypothèses de la science moderne » [1]). La tendance générale des sciences consiste, à l'heure présente, à rattacher toutes les activités de la matière à des particules très petites, en nombre fini, appelées électron physique, atome chimique, infiniment petit mathématique, protoplasma biologique. L'hypothèse des atomes avec leurs modalités diverses est donc principielle dans le domaine scientifique. Or elle est la base de l'hypothèse du Retour éternel. Tel est, en résumé, l'essai de preuve tenté par M. Batault.

A. Fouillée, au contraire, prend violemment à partie cette nouvelle conception cosmique : « les partisans du retour éternel, dit-il, raisonnent comme s'ils avaient dans le creux de leur main ou plutôt de leur plume la totalité des éléments finis du monde fini » [2]).

En fait, les critiques dont il l'accable nous paraissent en général bien fondées.

Et d'abord quel sens attacher à ce retour d'événements *identiques ?* L'identité vraie n'existe, dit-il, que dans les abstractions mathématiques ; deux triangles abstraits sont identiques, mais il est impossible que deux choses existant à des temps différents le soient. « Comment croire sérieusement qu'un second Blanqui identique au premier écrive dans

[1]) Batault, *L'hypothèse du retour éternel* (Revue philosophique, t. 67, janvier à juin, 1904, p. 159).

[2]) A. Fouillée, *Note sur Nietzsche et Lange* (Revue philosophique, t. 67, janvier à juin, 1909, p. 525).

le même fort du Taureau le même livre sur « l'éternité par les astres » ? [1]) Dans son existence concrète, tout individu trouve un caractère unique, singulier qui le distingue nécessairement de tout autre.

En second lieu, afin d'épuiser la série des combinaisons possibles et faciliter ainsi le retour des mêmes événements. Nietzsche suppose fini le nombre d'atomes ou d'unités fonctionnelles de l'univers, hypothèse actuellement combattue par des savants de première valeur. Dans l'état actuel des sciences, nul, croyons-nous, ne saurait prouver que l'univers n'est pas réellement infini.

D'autre part, confondre, comme le fait l'auteur, l'indéterminé avec l'infini c'est en nier a priori la possibilité. Or on ne voit pas pourquoi la répétition infinie d'une chose finie lui enlèverait son caractère concret, sa réelle détermination.

En troisième lieu, si le monde a un but, dit l'auteur allemand, ce but doit être atteint puisque l'éternel passé a dû réaliser toutes les combinaisons qui y conduisent. Mais identifier le but du monde avec l'équilibre final ou la cessation de tout changement, n'est-ce pas poser en principe ce qui est en question ?

D'ailleurs, qu'est-ce qui nous empêche de supposer que le monde est destiné à manifester la gloire de son auteur par des états toujours nouveaux, exclusifs de tout retour, et manifestatifs de son inépuisable fécondité ? Encore même qu'il fût impuissant à remonter lui-même le courant qui semble le conduire à un état final d'immobilité, pourquoi ne pourrait-il pas suivre une marche asymptotique qui le rapproche sans doute de cette échéance mais sans jamais l'atteindre ?

Les sciences, dit-on, confirment l'idée maîtresse de l'hypothèse du retour, savoir, la constitution atomique ou électronique de la matière.

Ne serait-il pas plus vrai de dire que les sciences actuelles

[1]) *Art. cit.*, p. 525.

tirent tout juste, de cette même conception, des conclusions opposées à celle de Nietzsche ? Bien que la somme globale des énergies demeure toujours inchangée, l'énergie utilisable subit une diminution progressive qui rend impossible, à moins de circonstances imprévues et de causes ignorées, le retour des états qui ont marqué le passé de notre globe ; tel est le grand fait qui domine la physique moderne.

Arbitraire, inconciliable avec les données les plus récentes des sciences, condamnée par la métaphysique, l'hypothèse de Nietzsche aboutit enfin à la négation de la liberté humaine ; ou plutôt, elle se voit contrainte d'ériger *en principe* le déterminisme le plus absolu. Le retour éternel des mêmes scènes ne se comprend, en effet, que dans la supposition d'un monde régi par les lois du mécanisme rigoureux. Qu'on y introduise les actions libres de l'homme, et on soumet du même coup le monde à l'influence d'une multitude incalculable de facteurs ou de causes dont les variations, toujours soustraites aux exigences de la mécanique, ne permettent plus de concevoir pour l'univers deux états identiques.

Si cette commune mesure des durées temporelles, appelée temps extrinsèque, doit disparaître un jour, faut-il en conclure que les *temps intrinsèques*, concrétisés dans les mouvements ou les changements successifs des êtres contingents, sont voués au même sort.

A nous en tenir aux arguments scientifiques dont nous parlions tantôt, la vie et toutes les activités qui en sont les manifestations naturelles, cesseront un jour sur notre globe [1]).

Les transformations profondes que subit actuellement la matière organique, et par suite, la constitution de corps nouveaux et la décomposition de corps complexes, tous ces

[1]) De Lapparent, *La destinée de la terre ferme*, etc., *loc. cit.*, — Jeannin (Annales de philosophie chrétienne, février 1896). — Folie (Bulletin de l'Académie royale des sciences, 2e série, t. 36).

phénomènes d'ordre chimique actuellement si nombreux dans le cours de la nature, ne pourront plus se produire. La voie synthétique qui, par une série de combinaisons, donne à la matière élémentaire une complication toujours croissante, et la voie analytique, qui ramène progressivement les composés lentement élaborés, à l'état de corps simples, cette double voie est nécessairement fermée à la nature réduite à l'état d'équilibre stable.

Ces conclusions scientifiques dont nous avons examiné plus haut la probabilité, s'accordent d'ailleurs avec des données philosophiques qui ne manquent pas d'une certaine force suggestive. La vie animale, dit saint Thomas, la vie végétative, les transformations essentielles de la matière brute, cesseront de se produire lorsque le soleil refusera à la terre son apport de lumière et de chaleur, et que l'homme en possession d'une vie nouvelle, n'éprouvera plus les besoins actuels [1]).

Que cette catégorie d'activités et de changements soit destinée à disparaître, nous l'admettons volontiers, sans en avoir toutefois la pleine certitude.

Mais quel vaste champ resterait encore ouvert aux mouvements continus ?

Même dans l'hypothèse du nivellement universel de l'énergie et de l'équilibre final prédit par Clausius et Thomson, les corps, en effet, conserveront encore leur énergie vibratoire invisible, c'est-à-dire, ces innombrables mouvements atomiques ou moléculaires qui seront la forme définitive de l'énergie transformée.

Et si notre corps, comme l'atteste la foi, doit un jour surgir de ses cendres pour redevenir l'instrument d'une immortelle vie, il est rationnel de croire que, malgré son incorruptibilité, ce corps possédera de nouveau des sens en pleine activité et que cette activité même, d'un caractère organique, sera nécessairement successive et continue.

[1]) S. Thomas, *De potentia*, q. 5, a. 5, 8, 9.

Au surplus, on ne conçoit pas que les corps, quel que puisse être d'ailleurs leur état futur, n'occupent pas une place dans l'espace renouvelé et, partant, ne se meuvent dans le temps [1].

Quoique les temps intrinsèques doivent disparaître en grande partie de notre globe, ils ne seront donc jamais complètement anéantis. A ce point de vue restreint, il nous est permis d'affirmer que le temps ne finira plus.

D. Nys.

[1]) S. Thomas, *Supplementum*, q. 84, a. 3.

XXIII.

L'ESTHÉTIQUE DE PLOTIN.

*(Suite *).*

IV.

LA BEAUTÉ DU MONDE SENSIBLE.

Pour Plotin, tous les corps indistinctement n'ont qu'une réalité apparente. Ils sont constitués de deux éléments : la matière (ἡ ὕλη) et la forme (τὸ εἶδος) [1]. La matière est le non-être ; « elle n'est pas, à proprement parler, le sujet de la forme. La forme est la perfection de la matière en tant que matière et en tant qu'elle est en puissance ». Lorsque par son union avec la matière se produit une chose une, « la forme n'est pas dans la matière, mais les deux *ensemble* sont sujet d'autre chose, comme l'homme et un certain homme sont sujet de passions et d'actions et de leurs conséquents » [2]. Ce composé (συναμφότερον) est une substance, c'est-à-dire une chose dont l'essence existe « sui iuris » et non pas *dans* un sujet (par opposition à l'accident qui ne peut exister que dans un sujet) [3].

*) Voir Revue Néo-Scolastique de Philosophie, 1913, pp. 294-338.

[1]) II. 1, 456 C ; 2, 457 D ; XII, 4, 160 G-161 A ; 162 E.

[2]) $\frac{\text{XXXIX}}{\text{XLIV}}$, 4, 619 A-E : 9, 624 E-625 A.

[3]) $\frac{\text{XXXIX}}{\text{XLIV}}$, 4, 619 C : οὐσία τοίνυν, ὅ ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ ἐστιν ; 5, 620 B-C : ὅ οὖν μὴ ἐν ὑποκειμένῳ, οὐσία.

Une substance corporelle est constituée toujours par une forme existant sur la matière. Ces deux éléments sont indépendants l'un de l'autre: la matière reste absolument indifférente à la forme et demeure non-être ; elle reçoit la forme comme un miroir, qui en réalité n'existerait pas, recevrait une image. C'est précisément pour cela que les corps n'ont pas de réalité vraie, quoique nous soyons facilement portés à les prendre pour des êtres véritables. Comme leur forme est établie sur le non-être, ils sont dépourvus de réalité, de subsistance; mais le non-être est invisible: on ne peut donc voir le réceptacle de la forme, et ainsi on est tenté de la considérer comme reçue dans un être réel, tandis qu'on s'aperçoit assez vite de l'inanité d'une chose projetée sur un miroir parce qu'on voit non seulement l'image, mais aussi le miroir [1]). L'apparence de réalité et la perfection des corps leur viennent de la forme ; leur non-réalité et toutes leurs imperfections proviennent de la matière [2]).

Cependant d'où vient la matière et la forme des corps ? Y aurait-il dans l'Univers sensible deux principes, l'un bon, l'autre mauvais ? Certains textes seraient susceptibles d'une interprétation dualiste [3]), si Plotin n'affirmait pas catégoriquement l'unité de l'Univers. La matière et la forme des corps viennent l'une et l'autre de l'âme [4]).

L'âme du monde seule engendre comme dernier aboutissant de sa force le non-être, c'est-à-dire la matière première; en même temps elle lui donne sa forme première, qui est

[1]) $\frac{\text{XXV}}{\text{XXVI}}$, 8, 19, 311-322 passim ; en particulier 13, 316 D-F.

[2]) $\frac{\text{XXV}}{\text{XXVI}}$, 17, 320 A-B ; $\frac{\text{XXII}}{\text{XXIII}}$, 11, 670 A. On peut lire sur ce sujet le l. XII : περὶ τῶν δύο ὑλῶν.

[3]) p. ex.: $\frac{\text{XLV}}{\text{LI}}$, 6-7, 76-77 ; ce sont les textes où Plotin interprète les idées de Platon, tout en prétendant que le système dualiste de Platon est d'accord avec son système.

[4]) XIII, 2, 357 EF ; XV, 1, 283 A-C ; $\frac{\text{XXVII}}{\text{XXX}}$, 1, 344 EF, etc.

une raison, image de la raison de l'âme-nature (φύσις), puissance inférieure de l'âme du monde [1]).

Cette génération s'accomplit depuis que l'âme existe, c'est-à-dire apparemment de toute éternité ; mais le monde sensible, n'ayant pas de réalité vraie, ne peut avoir qu'une image de l'éternité ; cette image, c'est le temps. Il n'est donc pas exact de dire que le monde sensible existe de toute éternité ; il est *de tout temps* [2]).

Les âmes particulières entrent dans le monde sensible et y animent par leur image les corps que l'âme du monde leur a préparés ; elles y réalisent autant que possible leur raison spécifique et individuelle, réalisation toujours imparfaite, subordonnée à l'ordre général de l'univers. Son imperfection ne provient pas des raisons de l'âme, mais de l'impuissance de la matière à recevoir la forme [3]).

Cependant les âmes n'animent pas toujours un corps : elles ne produisent que temporairement une image sensible des idées. Or, le monde sensible doit être l'image la plus parfaite possible du monde des idées, et exister tant qu'existe l'intelligence. Puisque donc le monde sensible doit exister toujours, ou bien il faut une infinité illimitée d'intelligibles et d'âmes particulières pour former les substances sensibles particulières toujours changeantes (ce qui est impossible, parce que les intelligibles sont limités par l'intelligence), ou bien il faut admettre que les formes particulières, images des idées intelligibles, reparaissent périodiquement dans le monde sensible. D'accord avec Platon, Plotin pré-

[1]) $\frac{\text{XXVII}}{\text{XXX}}$, 1, 344 EF; $\frac{\text{XXII}}{\text{XXIII}}$, 8, 665-666; 9, 666-667; $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVII}}$, 10, 380 C-E; 14, 383 AB; $\frac{\text{XXX}}{\text{XXXIII}}$, 18, 217 D : « il faut que ceux qui ont un corps, restent dans ces habitacles et ne se suicident pas, parce que ces habitacles leur ont été préparés *par l'âme du monde...* »

[2]) Voyez à ce sujet le livre περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου, $\frac{\text{XL}}{\text{XLV}}$; $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 2, 695 A-696 A.

[3]) $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVII}}$, 10, 380 C-E; 14, 383 AB; $\frac{\text{XXX}}{\text{XXXIII}}$, 18, 217 D.

fère la deuxième solution. Le monde sensible a un mouvement giratoire ; chaque révolution du monde amène une nouvelle période dans laquelle toutes les raisons et, par conséquent, toutes les âmes particulières reparaissent dans le monde sensible, et y animent le corps qui leur est préparé [1]).

L'âme-mère a produit cet ensemble merveilleusement ordonné, non par raisonnement, car le raisonnement inclut une faiblesse de pensée, mais par contemplation ; par intuition immédiate du monde intelligible, elle possède en elle les raisons de tous les intelligibles et engendre nécessairement par l'âme du monde et par les âmes particulières le monde sensible, faible *image du monde intelligible*, mais image la plus complète, la plus parfaite qu'il soit possible de réaliser [2]).

Le monde sensible lui-même est divisé en deux grandes régions, l'une supérieure, le ciel, l'autre inférieure, la terre et son atmosphère ; la terre est le centre du monde [3]). Dans le ciel il n'y a comme élément que le feu, mais ce feu a quelque chose des trois autres éléments ; il s'y montre dans le soleil, les astres, les planètes et la lune, dernier corps céleste, tous êtres immortels, dieux, intelligents, vivant toujours par leur âme la vie tranquille, impassible de la contemplation de l'Intelligence [4]). Le ciel existe toujours et d'âme et de corps [5]). Il ne subit pas de change-

[1]) Voyez les livres XV, περὶ τῆς κυκλοφορίας et $\frac{\text{XXXVII}}{\text{XL}}$, περὶ οὐρανοῦ, c. a. 8, 102 F.

[2]) Voir les livres $\frac{\text{XXX}}{\text{XXXIII}}$, contre les Gnostiques, spécialement 12, 211 BC $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVII}}$, 12, 381 D-F; $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$, 7, 548; 8, 549 B-D; 9, 550; $\frac{\text{XLII}}{\text{XLVII}}$, 3, 256-257 $\frac{\text{XLVI}}{\text{LII}}$, 7, 141 B-D; etc.

[3]) $\frac{\text{XXXVII}}{\text{XL}}$, 5, 99 FG; $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$, 7, 548 A; etc.

[4]) $\frac{\text{XXXVII}}{\text{XL}}$, 3, 98 B-E; 6, 101 B-7, 101; $\frac{\text{XLVI}}{\text{LII}}$, 5-6, 139 E-140 C (les planètes: Lune, Jupiter, Vénus, Mars, Saturne et Mercure).

[5]) $\frac{\text{XXXVII}}{\text{XL}}$, 96-103, e. a. 4, 98 C.

ment dans les différentes périodes dont nous parlions plus haut. Sur la terre et dans son atmosphère vivent les hommes, les animaux ainsi que les plantes, mais celles-ci participent de l'âme de la terre [1]).

Telle est, dans ses grandes lignes, l'organisation du monde sensible dont nous devons maintenant étudier la beauté.

A. *La beauté naturelle du monde sensible.* — Dans le monde intelligible tout est beau. Dans le monde sensible, au contraire, se trouvent des laideurs à côté de beautés, mais beautés et laideurs concourent toutes à réaliser la beauté de l'ensemble. Malgré ses laideurs de détail, l'Univers est revêtu d'une telle beauté que, si la beauté parfaite du monde intelligible n'existait pas, rien ne le surpasserait [2]). Il y a donc dans l'Univers sensible une *beauté d'ensemble la plus parfaite possible.* Bien souvent Plotin se plaît à la décrire avec effusion, surtout dans les livres XXII-XLV, datant de sa période de splendeur [3]), alors que des Gnostiques fréquentaient son école et qu'il avait à défendre contre eux la perfection du monde sensible [4]).

[1]) Plotin n'a pas eu une théorie bien définie sur ce point, car au l. XI, 2, 494-495, il suppose que les plantes ont une âme propre ; plus tard il écrit (l. $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVIII}}$, 27, 419) qu'elles ont une simple participation de l'âme de la terre ; enfin, au l. $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 11, 703, expliquant le Timée de Platon, il paraît leur reconnaître à nouveau une âme propre.

[2]) $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$, 8, 549 CD.

[3]) *Vie de Plotin*, ch. 5.

[4]) *Vie de Plotin*, ch. 16 ; $\frac{\text{XXX}}{\text{XXXIII}}$, 10, 209 A-C. Il y est dit que Plotin rédigea le livre contre les Gnostiques, parce que dans son cercle s'étaient élevées des discussions (sans doute à propos des livres précédents $\frac{\text{XXVII}}{\text{XXX}}$—$\frac{\text{XXIX}}{\text{XXXII}}$ traitant de la perfection et de la beauté de l'Intelligence et du monde sensible) : ses disciples gnostiques dénigraient la doctrine de Platon et disaient que le monde sensible est mauvais. La lutte de Plotin contre les Gnostiques a été finement analysée et située dans son milieu par C. Schmidt. *Plotins Stellung zum Gnosticismus und Kirchlichen Christentum* (Texte und Untersuchungen von Gebhard und Harnack, N. F., V, 4), 1900. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Forschungen zur Religion und Litteratur des alten und

Aussi le livre contre les Gnostiques [1]) constitue-t-il le plus beau traité plotinien sur la perfection de ce monde.

Mais dans les livres de sa première et de sa dernière période [2]), le philosophe parle moins de la splendeur de ce monde que de l'inanité de son être et de sa beauté. D'une part, durant les premières années de son séjour à Rome, alors que son cercle était fort restreint [3]), il n'avait pas encore à combattre directement les Gnostiques. D'autre part, vers la fin de sa vie, il fut atteint d'une maladie infectieuse, qui occasionna le départ de tous ses amis et le força de quitter Rome pour la Campanie [4]). Alors il n'était plus en présence de ses adversaires et souffrait beaucoup : conscient de sa mort prochaine, il insiste fréquemment sur le néant des beautés corporelles et la vanité des biens du monde ; bientôt il espère jouir dans l'intelligible de la vraie beauté et d'un bonheur illimité [5]).

Si la beauté de ce monde est ravissante, à cause de la belle ordonnance du tout et de ses parties, il n'en est pas moins vrai que cette beauté n'est qu'apparente et donne l'illusion d'une perfection, qu'en réalité elle ne possède pas,

neuen Testaments, Bousset und Genkel, 10. H.) Göttingen, 1907, p. 114, ne parvient pas à identifier les Gnostiques de Plotin avec une secte connue. C. Schmidt (*o. c.*, pp. 31-63) prouve que ce sont sûrement des « Gnostiques » en affinité de doctrine avec des sectes alexandrines, mais formant une secte spéciale à Rome. Voyez encore le bel exposé de la lutte de Plotin contre les Gnostiques de E. Rocholl, *Plotin und das Christentum*. Diss. Iena, 1898, et Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. I. Bd. Leipzig, 1894[3], pp. 766-785.

[1]) $\frac{\text{XXX}}{\text{XXXIII}}$.

[2]) l. I-XXII et XLVI-LIV.

[3]) *Vie de Plotin*, ch. 4.

[4]) *Vie de Plotin*, ch. 2.

[5]) Cf. le livre $\frac{\text{XLI}}{\text{XLVI}}$: περὶ εὐδαιμονίας en entier ; $\frac{\text{XLII}}{\text{XVLII}}$, 5, 258-259 ; 15, 266 E-267 B ; $\frac{\text{XLIII}}{\text{XLIX}}$, 17, 515-516 ; $\frac{\text{XLV}}{\text{LI}}$, τίνα τὰ κακά ; en entier, mais principalement la fin ; $\frac{\text{XLVI}}{\text{LII}}$, 17-18, 147 F-148 ; $\frac{\text{XLVII}}{\text{LIII}}$, e. a. 2, 2, AB et 12-13, 6-7 ; $\frac{\text{XLVIII}}{\text{LIV}}$, περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, en entier.

Tous ces livres sont dans ce même cercle d'idées et portent la marque évidente de la faiblesse de Plotin et d'un certain effroi en face de la mort.

parce qu'elle est édifiée sur le non-être, la matière. Aussi les exposés sont tout différents, suivant que Plotin met en relief la beauté de la forme ou la non-réalité de la matière du monde.

De fait, la beauté du monde sensible consiste dans sa forme qui provient des raisons des âmes-nature *(cause immédiate)* ; celles-ci dérivent des raisons de l'âme du monde ou des âmes particulières (premières causes médiates), et ces dernières à leur tour de l'âme-mère qui possède en elle les raisons de tous les intelligibles (deuxième cause médiate). Plus brièvement : la cause de la beauté des corps est l'âme qui les informe par une image d'elle-même : « Εστιν οὖν καὶ ἐν τῇ φύσει λόγος, κάλλους ἀρχέτυπος τοῦ ἐν σώματι, τοῦ δ' ἐν τῇ φύσει ὁ ἐν τῇ ψυχῇ καλλίων, παρ' οὗ καὶ ὁ ἐν τῇ φύσει » [1]).

L'âme-mère est cause de la beauté de l'ensemble de l'Univers ; l'âme du monde et les âmes particulières sont cause de la beauté des parties. L'âme du monde produit la beauté du monde et de ses périodes successives ; les âmes particulières embellissent le monde, en l'ornant de beautés particulières : astres, planètes, hommes, bêtes, terre ; mais toutes ces beautés sont relatives, toutes sont subordonnées à la beauté de l'ensemble, telle une danse une et parfaite exécutée au milieu de chants et de musique variée ; tel un tableau dans lequel le peintre ne met pas partout des couleurs également belles, mais donne à chaque partie la couleur qui lui convient pour réaliser la beauté de l'ensemble [2]).

[1]) $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$, 3, 544 A ; de même au l. I, 6, 55 EF : καὶ δὴ καὶ τὰ σώματα, ὅσα οὕτω λέγεται, ψυχὴ ἤδη ποιεῖ · ἅτε γὰρ θεῖον οὖσα, καὶ οἷον μοῖρα τοῦ καλοῦ, ὧν ἂν ἐφάψηται καὶ κρατῇ, καλὰ ταῦτα, ὡς δυνατὸν αὐτοῖς μεταλαβεῖν ποιεῖ.

[2]) $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVIII}}$, 14, 383 AB ; 33, 427 A-34, 428 E (magnifique comparaison de l'univers avec un chœur de danse) ; 35, 429 B-D ; 36, 430 AB ; $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$, passim, en particulier, 8, 549 CD ; 12, 554 ; $\frac{\text{XXX}}{\text{XXXIII}}$, passim, en particulier 17, 216 A-E ; $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 3, 695 B-696 A ; $\frac{\text{XLII}}{\text{XLVII}}$ et $\frac{\text{XLII}}{\text{XLVIII}}$, passim, spécialement XLVII, 2, 256 BC ; 3, 256 E-257 D ; 11, 263 F-264 A ; VI, 2, 470 B.

C'est ainsi qu'on trouve dans l'Univers une hiérarchie de beautés ; celle du ciel : soleil, astres, planètes, est de beaucoup supérieure à celle des hommes ; ceux-ci sont plus beaux que les animaux ; enfin vient la beauté des végétaux et des corps participant de l'âme de la terre [1]).

Dans chaque corps particulier, on peut donc envisager ou sa beauté absolue, ou sa beauté relativement à l'ensemble de l'Univers. Il se peut que certains soient dépourvus de beauté absolue : il y a des corps laids. Ils ne sont évidemment pas le plus parfaits possible. Ainsi de tous les corps, tant célestes que non célestes, aucun d'eux n'est en soi aussi beau qu'il pourrait l'être. Mais rapportée à la beauté de l'ensemble, leur beauté est ce qu'elle doit être, parce que celle de l'Univers est la plus parfaite possible.

Nous sommes ainsi amenés à rechercher ce qui constitue proprement la beauté objective des corps.

Dans l'intelligible, la beauté est un aspect de l'essence. Dans les corps, ce n'est pas une essence, mais un accident de la substance corporelle, une *qualité des êtres sensibles* [2]). En effet, nous savons par expérience que les mêmes corps paraissent tantôt beaux, tantôt laids : les corps ne sont donc pas beaux en tant que corps : la beauté leur est surajoutée [3]).

Elle affecte surtout la vue, parfois aussi l'ouïe [4]), à l'exclusion des autres sens ; nulle part Plotin ne parle de la beauté des saveurs, des odeurs, du toucher. C'est donc toujours une qualité *visuelle ou auditive* des corps : il en ressort à l'évidence que le philosophe ne confond pas leur bonté et leur beauté.

[1]) $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVIII}}$, 17, 384 D-385 B; $\frac{\text{XXX}}{\text{XXXIII}}$, 16, 215 F; 18, 217 D-F; $\frac{\text{XXXVII}}{\text{XL}}$, 96-103 ex professo, etc.

[2]) $\frac{\text{XXXIX}}{\text{XLIV}}$, 19, 635 AB (livre traitant ex professo des genres des êtres sensibles).

[3]) I, 1, 50 C.

[4]) I, 1, 50 A : « Τὸ μὲν καλὸν ἐν ὄψει πλεῖστον · ἔστι δὲ ἐν ἀκοαῖς κατά τε λόγων συνθέσεις... »

Cependant toutes les formes que nous voyons, tous les sons que nous entendons ne sont pas beaux. Qu'est-ce qui fait leur beauté ? Ce ne sont pas leurs dimensions ou leur grandeur comme telle. Celle-ci est causée par l'union de la matière et de la forme et reçoit en elle tous les autres accidents, y compris la beauté. Plus un objet est grand, plus il a besoin d'être dominé par la forme pour paraître beau. Ainsi donc, *la grandeur est comme la matière de la beauté* [1]).

Ce n'est pas non plus dans la *symétrie* des parties jointe à la juste distribution des *couleurs*, ni dans la combinaison harmonique des sons que consiste formellement la beauté des corps.

Qui n'a lu dans le livre περὶ τοῦ καλοῦ, le fameux réquisitoire de Plotin contre la doctine de ses prédécesseurs ? « Est-ce, comme tous le répètent, la proportion des parties considérées les unes par rapport aux autres et chacune par rapport à l'ensemble, jointe à la grâce des couleurs, qui constitue la beauté quand elle s'adresse à la vue ? Dans ce cas, la beauté des corps en général consisterait dans la symétrie et la juste proportion de leurs parties, elle ne saurait se trouver dans rien de simple, elle ne pourrait nécessairement apparaître que dans le composé. L'ensemble seul serait beau ; les parties n'auraient par elles-mêmes aucune beauté : elles ne seraient belles que par leur rapport avec l'ensemble. Cependant, si l'ensemble est beau, il paraît nécessaire que les parties aussi soient belles ; le beau ne saurait, en effet, résulter de l'assemblage de choses laides. Il faut donc que la beauté soit répandue sur toutes les parties. Dans le même système, les couleurs qui sont belles, comme la lumière du soleil, mais qui sont simples, et qui n'empruntent pas leur beauté à la proportion, seront exclues du domaine de la beauté. Comment l'or sera-t-il beau

[1]) $\frac{\text{XXXI}}{\text{XXXIV}}$, 1, 672 C : « ... Καὶ καλὸν οὐ τῷ μέγα ἀλλὰ τῷ καλῷ, καὶ ἐδεήθη τοῦ καλοῦ ὅτι ἐγένετο μέγα... καὶ οὕτω τὸ μέγα ὕλη τοῦ καλοῦ... »; $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$, 2, 543 BC.

Comment l'éclair brillant dans la nuit, comment les astres seront-ils beaux à contempler ? Il faudra prétendre, de même que dans les sons, que ce qui est simple n'a point de beauté. Cependant dans une belle harmonie chaque son, même isolé, a sa beauté propre.

« Tout en gardant les mêmes proportions, un même visage paraît tantôt beau, tantôt laid. Comment ne pas convenir alors que la proportion n'est pas la beauté, mais qu'elle emprunte elle-même sa beauté à un principe supérieur ? » [1])

Plus tard, reprenant la même idée, il dit que le beau sensible est plutôt ce qui brille sur la symétrie que la symétrie elle-même. « Pourquoi la splendeur du beau brille-t-elle sur un visage vivant, tandis qu'il ne reste plus qu'un vestige de beauté sur le visage mort, même lorsqu'il n'est pas encore défiguré et que toute sa symétrie lui reste ? Pourquoi des statues vivantes sont-elles plus belles que d'autres plus symétriques ? » [2])

La symétrie ou la couleur ne sont donc pas la beauté sensible visuelle ; l'harmonie des sons n'est pas la beauté auditive. Ce n'est pas davantage l'*unité*, puisque c'est sur l'unité que vient s'édifier la beauté [3]).

Est-ce à dire que la symétrie, la juste distribution des couleurs, l'harmonie et l'unité ne concourent pas du tout à la beauté des objets? Bien au contraire : sans unité de l'ensemble, il n'y a pas de beauté ; sans harmonie dans la variété des sons, pas de beauté auditive ; sans juste proportion dans la variété des parties et des couleurs des corps, pas de beauté visuelle dans les corps composés. En effet, l'unité est le fondement nécessaire de toute beauté, soit visuelle, soit auditive : « La beauté s'établit sur l'objet lorsqu'il a

[1]) I, 1, 50 D-51 D (traduction d'après Bouillet, t. I, pp. 99-100).
[2]) $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 22, 715 A-C.
[3]) I, 2, 52 B ; XX, 1, 20 BC.

été unifié par la forme... » [1]), le musicien aime la beauté des sons, mais « fuit ce qui n'est pas harmonieux, ce qui n'est pas un dans les chants et les rythmes » [2]). Or, dans les corps composés, la symétrie des parties, c'est-à-dire leur juste disposition entre elles et par rapport à l'ensemble [3]), est nécessaire pour que l'ensemble soit un. C'est ce que Plotin ne cesse d'affirmer quand il parle de l'unité constituée par les différentes parties de l'univers : tel corps est laid, tel autre beau, un tel occupe telle place et non telle autre, pour que du rapport convenable des parties entre elles et relativement au tout, naisse l'unité de l'ensemble [4]).

La symétrie est donc un élément nécessaire de la beauté des corps composés. Un corps composé ne saurait être beau s'il n'est pas symétrique. Jamais, même au fort de la polémique contre ses prédécesseurs, Plotin ne dit que la symétrie soit un élément indifférent à la beauté des corps ; et lorsqu'il affirme que des statues vivantes l'emportent en beauté sur d'autres cependant plus symétriques [5]), il n'entend pas par « symétrie » la proportion des parties relativement les unes aux autres et relativement à l'ensemble, mais la régularité des proportions, une manière d'être de la symétrie. Il en est de la juste répartition des couleurs et des sons comme de la symétrie des parties : s'ils ne sont pas bien répartis de manière à réaliser l'unité dans la variété pour la vue et pour l'ouïe, il est impossible que l'objet composé soit bel à voir, le son composé bel à entendre.

[1]) I, 2, 52 B : Ἵδρυται οὖν ἐπ' αὐτὸ τὸ κάλλος ἤδη εἰς ἓν συναχθέντος.
[2]) XX, 1, 20 BC.
[3]) C'est la définition de la symétrie donnée par Plotin dans le texte cité I, 1, 50 D.
[4]) $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXXII}}$, 9, 379 DE; 10, 380 BC; 12, 381 D-F; $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVIII}}$, 33, 427 A-34, 428 E; $\frac{\text{XLII}}{\text{XLVII}}$, 14, 265 B-E; 17, 268-270 D.
[5]) $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 22, 715 A-C.

En résumé, la *grandeur* est matière à beauté ; l'*unité* est le fondement nécessaire de la beauté ; dans les corps composés l'unité est réalisée par la *symétrie*, c'est-à-dire la juste proportion des parties relativement les unes aux autres et relativement à l'ensemble. Comme la beauté est du ressort de deux sens externes, la vue et l'ouïe, il faut qu'il y ait unité dans la *couleur* et dans le *son*. L'unité se réalise dans les combinaisons de couleurs et de sons par la juste proportion des différents éléments considérés les uns par rapport aux autres et par rapport à l'ensemble.

Ajoutons que la *lumière* est un élément indispensable pour la perception de la beauté visuelle : elle rend visibles les formes extérieures des corps en leur donnant leur couleur. « Voilà pourquoi le feu est supérieur en beauté à tous les autres corps ; il joue à l'égard des autres éléments le rôle de forme... ; il possède la couleur par son essence même, et c'est lui qui la communique aux autres ; il brille et resplendit parce qu'il est une forme. Le corps, où il ne domine pas, n'offre qu'une teinte décolorée et n'est plus beau, parce qu'il ne participe pas à toute la forme de la couleur » [1]). Cependant la lumière pas plus que la couleur ne constitue la beauté du corps : son rôle se borne à agencer les couleurs et à rendre possible leur perception visuelle.

Plotin lui-même décrit la raison intime de la beauté sensible en ces termes : « La beauté (des corps) est quelque chose de sensible au premier aspect, que l'âme reconnaît comme intime et sympathique à sa propre essence, qu'elle accueille et s'assimile. Mais qu'elle rencontre un objet difforme, elle recule, le répudie et le repousse comme étranger et antipathique à sa propre nature. C'est lorsqu'elle aperçoit *un objet qui a de l'affinité avec sa nature ou qui seule-*

[1]) I, 3, 52 F-53 A (traduction de Bouillet, t. I, p. 103). Voyez aussi $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 21, 714 BC où Plotin dit que chaque corps a de sa nature une certaine lumière et cependant le corps reste invisible tant qu'une autre lumière ne l'éclaire, $\frac{\text{XXXVII}}{\text{XL}}$, 3, 98 B-F ; 6, 100 FG.

ment en porte quelque trace, que l'âme, telle qu'elle est, c'est-à-dire d'une essence supérieure à tous les autres êtres, se réjouit, se livre à des transports, rapproche cet objet de sa propre nature, pense à elle-même et à son essence intime.

« Quelle similitude y a-t-il donc entre le beau sensible et le beau intelligible ? car on ne saurait méconnaître cette similitude. Comment les objets sensibles peuvent-ils être beaux en même temps que les objets intelligibles ? *C'est parce que les objets sensibles participent à une forme idéale* (μετοχῇ εἴδους).

« *Ce qui ne participe pas de la raison et de la forme idéale* demeure complètement étranger à toute raison divine et est le laid absolu. » Est laid aussi, ce qui n'est pas dominé par la forme et la raison, parce que la matière est *impuissante à être informée complètement selon la forme idéale.* En venant se joindre à la matière, la forme coordonne les diverses parties qui doivent composer l'unité, les combine, et par leur harmonie produit quelque chose qui est un. Puisqu'elle est une, il faut bien que ce qu'elle façonne soit un aussi, autant que le peut être un objet composé.

» *Lorsque donc l'objet a été unifié, la beauté s'établit sur lui* et se communique aux parties aussi bien qu'à l'ensemble. Quand elle rencontre un tout dont les parties sont parfaitement semblables, elle s'y répand uniformément. Ainsi, tantôt elle se manifeste dans une maison entière, tantôt dans une pierre seulement (avec cette différence que dans le premier cas c'est l'art, et dans le second la nature qui cause la beauté de la chose). Ainsi donc, les corps deviennent beaux par leur participation à une raison qui vient de l'intelligible » [1]).

Dans ce texte, Plotin expose clairement la raison formelle de la beauté des corps. « La beauté est *quelque chose de sensible au premier aspect* » ; il faut que sa perception se

[1]) I, 2, 51 E-52 C (d'après Bouillet, t. I, pp. 100-102).

fasse avec facilité, ce qui suppose dans l'objet *quelque chose de clair, de brillant, de resplendissant.*

L'âme contemplatrice « reconnaît immédiatement ce quelque chose de l'objet comme intime et *sympathique à sa propre essence,* elle l'accueille et se l'assimile » ; elle se réjouit, se transporte, parce qu'elle aperçoit un objet qui a de l'affinité avec sa nature ou qui seulement en porte quelque trace ». Le beauté de l'objet consiste donc dans une ressemblance avec la nature de l'âme, ou encore « dans la ressemblance avec la beauté intelligible, consistant dans la participation à une forme intelligible (μετοχῇ εἴδους) par l'intermédiaire de la raison de l'âme (κοινωνίᾳ λόγου) ».

En définitive, la beauté corporelle est la *réalisation éclatante de l'idéal intelligible dans un corps,* réalisation immédiate de la raison qui est dans l'âme, réalisation médiate de l'idée intelligible. Aussi Plotin, dit-il indifféremment : « κοινωνίᾳ λόγου » ou « μετοχῇ εἴδους ».

La nature du laid sensible met encore plus en relief la raison formelle du beau : une chose est laide « lorsqu'elle est dépourvue de toute forme » ou encore « lorsque la matière ne se laisse pas informer complètement selon la forme idéale ». Si le laid consiste dans l'absence de toute forme ou dans la réalisation incomplète d'un idéal sur la matière, le beau doit consister dans la réalisation au moins assez complète d'un idéal.

Cette doctrine est confirmée par la manière dont la raison de l'âme réalise la beauté dans le corps : « en venant se joindre à la matière, la forme coordonne les diverses parties qui doivent composer l'unité, les combine, et par leur harmonie, produit quelque chose qui est un. Car elle est une ; l'objet façonné doit donc aussi être un, autant que le peut être un être composé : lorsque donc l'objet a été unifié, la beauté s'établit sur lui... » La beauté de l'objet ne consiste donc pas formellement dans la coordination des diverses parties, c'est-à-dire dans la symétrie, ou dans l'unité qui en résulte : elle s'édifie sur l'unité, parce que, quand l'objet

est un, il réalise dans une certaine mesure son idéal, qui est un. Mais pour être beau il ne suffit pas de réaliser l'idéal d'une façon quelconque, il faut le réaliser de manière éclatante, frappante [1]).

Il en va de même des beautés auditives, comme il est dit expressément au l. XX : pour élever l'âme au monde intelligible, en prenant pour base la musique, « il faut d'abord percevoir des sons, des rythmes, des cadences qui sont dans des proportions rationnelles [2]) ; puis, faisant abstraction de la matière, il faut admirer la beauté qui leur est commune ; ensuite il faut enseigner (au débutant), que ce qui frappe l'âme dans les choses sensibles est l'harmonie intelligible et sa beauté ; d'un mot, c'est la beauté et non telle beauté » [3]).

Ainsi les sons émeuvent l'âme parce qu'ils sont une réalisation éclatante de l'harmonie intelligible et de sa beauté, et qu'ils présentent une conformité avec la vraie beauté de l'âme [4]).

[1]) Voyez le commencement de la citation.

[2]) « ἐφ'ὧν αἱ ἀναλογίαι καὶ οἱ λόγοι » peut signifier « sur lesquels se trouvent les proportions (mathématiques) et les raisons de l'intelligible », car λόγοι a le plus souvent ce sens chez Plotin ; cependant λόγοι peut être aussi employé comme terme technique de musique ; en ce cas il est synonyme de ἀναλογίαι et signifie « les proportions rationnelles des sons » (employé dans ce sens par Aristote. Cf. Stephanus V, p. 373).

[3]) XX, 1, 20 B-D : « ... Μετὰ τοίνυν τοὺς αἰσθητοὺς τούτους φθόγγους καὶ ρυθμοὺς καὶ σχήματα, ἐφ' ὧν αἱ ἀναλογίαι καὶ οἱ λόγοι, εἰς τὸ κάλλος τὸ ἐπ' αὐτοῖς ἀκτέον χωρίζοντα τὴν ὕλην *) · καὶ διδακτέον ὡς περὶ ἃ ἐπτόητο, ἐκεῖνα ἦν ἡ νοητὴ ἁρμονία, καὶ τὸ ἐν ταύτῃ καλόν, καὶ ὅλως τὸ καλόν, οὐ τό τι καλὸν μόνον... »

[4]) Nous pourrions allonger cette démonstration par l'analyse de bien d'autres textes ; qu'il nous suffise de rapporter ici un texte du livre περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους : « l'essence mensongère des corps a besoin d'être ornée

*) Voici le texte des manuscrits : « ... καὶ σχήματα οὕτως ακτέον χωρίζοντα τὴν ὕλην, ἐφ' ὧν αἱ ἀναλογίαι καὶ οἱ λόγοι, εἰς τὸ κάλλος τὸ ἐπ' αὐτοῖς ἀκτέον · καὶ διδακτέον » κ. τ. λ. Tel qu'il est là, le texte n'a pas de sens acceptable. Nous proposons de lire comme ci-dessus, et nous justifions ainsi notre façon de voir : un copiste aura oublié après « ἐπ' αὐτοῖς ἀκτέον » les mots : « χωρίζοντα τὴν ὕλην » ; pour réparer son erreur, il aura écrit ces mots en marge, en les faisant précéder du renvoi : « οὕτως · ἀκτέον χωρίζοντα τὴν ὕλην ». Plus tard un autre copiste aura fait entrer toute la note marginale dans le texte, probablement au commencement d'une ligne.

La beauté des corps consistant dans une participation plus ou moins parfaite de la beauté intelligible, Plotin enseigne que toutes choses sont belles par la présence de la beauté, comme elles sont unes par la présence de l'un, etc. [1]) « L'univers est beau non par la grandeur, mais par la beauté » [2]); et ailleurs : la beauté qui est dans le corps est incorporelle » [3]) ; « tous les corps participent de la même beauté, distincte des corps et venant d'ailleurs [4]).

Si la beauté corporelle est une image de la beauté intelligible, présente dans le corps, elle doit consister dans « l'image de la splendeur de l'essence véritable et de ses manifestations internes de sagesse, de vie, d'ordre, image de la réalisation éclatante de son idéal : le Bien, principe suprême ».

En résumé : toute beauté corporelle est une qualité du corps perceptible par la vue ou par l'ouïe ; qualité éclatante, car elle doit être perçue facilement ; elle consiste dans la réalisation brillante, évidente de l'idéal ; cet idéal est ou immédiat (les raisons des intelligibles dans l'âme), ou médiat (les idées de l'Intelligence, deuxième principe), ou dernier (le Bien, principe suprême). Plusieurs éléments concourent

d'une image de la beauté, pour qu'elle aussi paraisse belle et existe : et elle existe autant qu'elle participe de la beauté *idéale;* elle est d'autant plus parfaite qu'elle participe plus à cette forme : car ainsi la chose s'approprie plus cette belle essence », $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$, 9, 551 AB : « ἡ δε μὲν γὰρ ἡ ψευδὴς οὐσία δεῖται ἐπακτοῦ εἰδώλου καλοῦ, ἵνα καὶ καλὸν φαίνηται, καὶ ὅλως ᾖ· καὶ κατὰ τοσοῦτον ἔστι, καθ' ὅσον μετείληφε κάλλους, τοῦ κατὰ τὸ εἶδος, καὶ λαβοῦσα ὅσω ἂν λάβῃ μᾶλλον τελειοτέρα· μᾶλλον γὰρ οἰκεία ἡ καλή ». Voyez encore : VI, 6, 474 DE ; I, 3, 52 DE ; 6, 55 EF ; 3, 52 F-54 A ; X, 2, 483 A-C ; $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVII}}$, 9, 379 B-E ; $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVIII}}$, 38, 432 CD ; $\frac{\text{XXX}}{\text{XXXIII}}$, 8, 206 A-C ; 17, 215 G-216 C ; $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 3, 695 B-696 A ; $\frac{\text{XLII}}{\text{XLVII}}$, 7, 260 BC.

[1]) $\frac{\text{XXXI}}{\text{XXXIV}}$, 14, 685 DE ; V, 2, 556 BC ; $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 22, 714 A.

[2]) $\frac{\text{XXXI}}{\text{XXXIV}}$, 1, 672 C : καὶ οὕτω τὸ μέγα ὕλη τοῦ καλοῦ, ὅτι πολὺ τὸ δεόμενον κόσμου.

[3]) $\frac{\text{XXXIX}}{\text{XLIV}}$, 16, 631 C : καὶ τὸ καλὸν, τὸ ἐν σώματι, ἀσώματον.

[4]) XX, 2, 20 D-F.

à l'expression brillante de l'idéal dans le corps : *l'unité*, qui, dans les composés, est réalisée par *la symétrie*, ainsi que le bon agencement des couleurs et des sons, nécessaire pour que le corps soit perçu ou entendu comme un et comme beau. Mais de ces éléments un seul est essentiel : l'Unité. La symétrie est accidentelle, puisque Plotin admet la beauté des corps simples. La couleur et le son ne sont que des moyens de perception.

B. *La beauté artistique*. L'étude de la beauté sensible serait incomplète si, après avoir examiné la beauté de la nature, nous ne parlions pas de la beauté de l'art.

Tandis que la beauté de la nature est l'œuvre de l'âme du monde et des âmes particulières, la beauté de l'art est causée uniquement par l'âme particulière incorporée [1]). Entendu dans son sens le plus large, l'art, par opposition à la nature, comprend toute activité pratique réfléchie ou consciente (réfléchie par l'intelligence, ou consciente par le sens intime sensible) de l'âme incorporée. C'est ainsi que Plotin range parfois sous le vocable τεχνή les arts, les sciences pratiques et les métiers [2]). Dans un sens plus restreint, l'art est cette activité réfléchie ou consciente qui a pour but premier le beau, la réalisation éclatante d'un idéal.

Les arts proprement dits sont l'architecture, la sculpture, la peinture (arts plastiques) ; la musique, l'orchestique et la mimique ; la poésie et la rhétorique. Leur beauté ayant même nature, nous n'avons pas à examiner ici ce qui les distingue les uns des autres. Mais il faut nous arrêter à ce qui les différencie des autres activités réfléchies ou conscientes, en tant qu'ils ont comme fin formelle le beau, c'est-à-dire la réalisation éclatante d'un

[1]) Nous disons « l'âme particulière incorporée » et non « l'homme », parce que, selon Plotin, les astres ont également une âme raisonnable, capable de créer des œuvres d'art.

[2]) C'est le cas notamment au l. V, 11, 563 A-D ; $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVIII}}$, 31, 424 A-D.

idéal. A cet égard, ils peuvent tous indistinctement se diviser en arts qui réalisent un idéal *vrai*, et en arts qui réalisent un idéal *faux*. Les premiers puisent leur idéal dans l'intelligible, qui seul contient toute réalité, toute vérité; les seconds imitent servilement des objets sensibles, sans remonter à leur idéal intelligible : ils ne méritent même pas le nom d'arts.

La puissance qui produit les imitations quasi serviles du sensible a son siège dans les facultés sensibles : imagination et sens ; les œuvres elles-mêmes ne sont que « des images ténues et faibles des choses sensibles, jouets peu dignes de considération, élaborés à grand'peine par l'homme » [1]). Sur eux, et sur eux seuls doit retomber tout le mépris traditionnel pour les arts, puisque seuls ils sont une simple imitation de la nature [2]). L'étude de leur valeur esthétique n'offre guère d'intérêt, puisque leur beauté n'est qu'une image de la beauté naturelle, étudiée précédemment.

Tout autre est la condition des œuvres d'art lorsqu'elles sont l'imitation d'un idéal intelligible. C'est d'elles seules qu'il sera question dans la suite. Comme intelligible, l'art est une idée générique qui subsiste dans l'Intelligence et comprend plusieurs espèces : architecture, sculpture, peinture, orchestique, mimique, musique, etc. [3]). Comme tous les intelligibles, l'idée de l'art n'est distincte des autres intelligibles que d'une distinction logique ; c'est pourquoi l'art contient réellement tout idéal vrai possible.

Celui qui participe à l'art est artiste. Lui seul peut pro-

[1]) $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVII}}$, 10, 380 AB.

[2]) $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVII}}$, 11, 380 E-G; $\frac{\text{XXXIX}}{\text{XLIV}}$, 15, 630 EF; etc.

[3]) V, 5, 559 CD. « Τὰ μὲν δὴ αἰσθητὰ μεθέξει ἐστὶν ἃ λέγεται, τῆς ὑποκειμένης φύσεως μορφὴν ἰσχούσης ἄλλοθεν, οἷον χαλκὸς παρὰ ἀνδριαντοποιικῆς, καὶ ξύλον παρὰ τεκτονικῆς, διὰ εἰδώλου τῆς τέχνης εἰς αὐτὰ ἰούσης, τῆς δὲ τέχνης αὐτῆς ἔξω ὕλης ἐν ταυτότητι μενούσης καὶ τὸν ἀληθῆ ἀνδριάντα καὶ κλίνην ἐχούσης. » XIX, 1, 12 D; $\frac{\text{XXV}}{\text{XXVI}}$, 4, 307 D-F (musique); $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVIII}}$, 34, 428 DE (orchestique) etc.

duire des œuvres d'art, c'est-à-dire concevoir un idéal et le réaliser. Il peut concevoir son idéal de deux manières : ou bien il rapporte les idées abstraites de perceptions sensibles à leur idéal dans l'art intelligible et agit d'après cet idéal : c'est son procédé ordinaire ; ou bien, il puise directement son sujet dans l'art intelligible, tel Phidias sculptant son Zeus. Chez l'artiste, l'idéal est donc toujours une raison de l'art, qu'il peut réaliser dans un objet sensible, de telle manière que le spectateur ou l'auditeur, capable de juger l'œuvre, y contemple immédiatement l'idéal réalisé.

Aussi la perfection de l'œuvre dépend-elle de deux facteurs : la contemplation de l'idéal dans l'art intelligible et la réalisation de l'idéal dans la matière. En effet, l'artiste possède en acte la raison de l'art par la contemplation de l'art intelligible. S'il a mal contemplé, son œuvre sera laide [1]) parce qu'il n'a pas en acte la raison de l'art, qui est la cause véritable de la perfection de ses productions. D'autre part, pour faire une œuvre, il doit exprimer dans un corps l'idéal qu'il a conçu, il doit façonner la matière jusqu'à ce qu'il ait le plus parfaitement possible réalisé son idéal [2]).

Est-ce à dire que l'idéal de l'artiste passe dans son œuvre ? Non : son idéal à lui reste en lui ; l'archétype de son idéal reste intact dans l'intelligible ; ce n'est qu'*une image* de l'idéal de l'artiste qui est amenée sur la matière [3]).

La beauté des œuvres d'art est donc causée par l'art

[1]) $\frac{\text{XXVII}}{\text{XXX}}$, 6, 348 F-349 A : τὸ γὰρ ποιεῖν εἶναί τι, εἶδός ἐστι ποιεῖν · τοῦτο δέ ἐστι πάντα πληρῶσαι θεωρίας. Καὶ αἱ ἁμαρτίαι δὲ, αἵ τε ἐν τοῖς γιγνομένοις, αἵ τε ἐν τοῖς πραττομένοις, θεωρούντων εἰσὶν, ἐκ τοῦ θεωρητοῦ παραφορά · καὶ ὅ γε κακὸς τεχνίτης ἔοικεν αἰσχρὰ εἴδη ποιοῦντι ; $\frac{\text{XXX}}{\text{XXXIII}}$, 16, 215 DE.

[2]) I, 9, 57 CD (statuaire) : οἷα ποιητὴς ἀγάλματος, ὃ δεῖ καλὸν γενέσθαι, τὸ μὲν ἀφαιρεῖ, τὸ δὲ ἀπέξεσε, τὸ δὲ λεῖον, τὸ δὲ καθαρὸν ἐποίησεν, ἕως ἔδειξε καλὸν ἐπὶ τῷ ἀγάλματι πρόσωπον.

[3]) V, 5, 559 CD ; II, 8 (Creuzer, Oxford, p. 863); $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVIII}}$, 34, 428 DE.

intelligible [1]) dont la beauté est parfaite : en lui, la statue, l'harmonie, la danse, etc., sont parfaitement belles. Ses images dans le sensible sont aussi plus ou moins belles parce qu'elles participent de sa beauté ; mais leur beauté reste toujours imparfaite parce que, existant dans la matière, elle n'est qu'une image de l'intelligible. Sa perfection sera en raison directe de la beauté de la raison de l'art dans l'artiste et de la perfection de l'exécution de l'idéal dans la matière.

Toute imperfection de l'œuvre provient donc plutôt de l'artiste que de la matière ou des instruments dont il dispose. Aussi Plotin fait-il consister formellement la beauté des œuvres d'art *dans leur participation à la beauté de l'art intelligible*, et non dans une qualité ou une disposition quelconque produite par l'artiste dans une matière préexistante [2]). En d'autres termes, cette beauté c'est « l'équation existant entre les œuvres (abstraction faite de la matière) et la beauté idéale de l'art intelligible » [3]).

L'unité paraît être la seule condition indispensable de la beauté artistique : « Toutes les œuvres d'art ont leurs divers éléments arrangés de manière à réaliser l'unité » [4]). Cela est nécessaire parce que, toute raison intelligible étant une, la raison de l'art ne saurait être bien réalisée si l'œuvre n'était une [5]).

En soi, la symétrie est indifférente à la beauté de l'œuvre :

[1]) I, 3, 52 D : οἷον ὁτὲ μὲν πάσῃ οἰκίᾳ μετὰ τῶν μερῶν, ὁτὲ δὲ ἑνὶ λίθῳ διδοίη τις φύσις τὸ κάλλος, τῇ δὲ ἡ τέχνη. $\frac{\text{XXV}}{\text{XXVI}}$, 4, 307 D-F, etc.

[2]) $\frac{\text{XLII}}{\text{XLVII}}$, 11, 263 G-264 B.

[3]) I, 3, 52 D. Πῶς δὲ τὴν ἔξω οἰκίαν τῷ ἔνδον οἰκίας εἴδει ὁ οἰκοδομικὸς συναρμόσας καλὴν εἶναι λέγει; ἢ ὅτι ἐστὶ τὸ ἔξω, εἰ χωρίσειας τοὺς λίθους, τὸ ἔνδον εἶδος, μερισθὲν τῷ ἔξω ὕλης ὄγκῳ, ἄμερες ὄν, ἐν πολλοῖς φανταζόμενον.

[4]) $\frac{\text{XXXIX}}{\text{XLIII}}$, 11, 606 E. « τὰ δὲ ἐν ταῖς τέχναις, αὐτὴ ἑκάστη ἕκαστον πρὸς τοῦτο (τὸ ἕν) καθ' ὅσον δύναται καὶ ὡς δύναται ἐκεῖνα, οὕτω λέγει... »

[5]) I, 3, 52 D.

« Les statues les plus belles ne sont pas les plus symétriques, mais les plus vivantes » [1]).

La variété des parties peut être une condition de la beauté de l'ensemble. Ainsi, dans un tableau, les couleurs ne sont pas partout également belles : l'artiste donne à chaque partie la couleur qui lui convient pour que de la variété et du contraste des parties naisse un bel ensemble ; dans un drame, tous les personnages ne sont pas des héros ; on y trouve aussi un manant et un esclave ; l'œuvre ne serait pas belle si l'on enlevait ces personnages secondaires et le rôle qu'ils remplissent [2]).

En tout état de cause, ni l'unité, ni la symétrie, ni la variété des parties ne constituent la beauté de l'œuvre. Rompant sur ce point avec Platon, le maître alexandrin a relevé les arts de leur déchéance en faisant consister leur beauté non dans une pauvre imitation de la beauté sensible, mais dans la participation à la beauté de l'art intelligible. Aussi la beauté artistique peut-elle être supérieure à certaine beauté naturelle, lorsque l'art exprime mieux la beauté intelligible : car la nature et l'art forment les objets en remontant à leur idéal. Souvent aussi l'artiste rend plus parfaite, plus belle une œuvre de la nature.

Cette doctrine est constante : on la trouve exprimée dans des livres datant des différentes périodes de la vie du maître [3]). Cependant, parfois Plotin paraît s'en écarter et ravale tout art. C'est ainsi qu'il écrit : « L'art est postérieur à l'âme informant le monde ; c'est cette âme qu'il imite ; il en fait des imitations grêles et faibles, jouets peu dignes

[1]) $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 22, 715 B.

[2]) $\frac{\text{XLII}}{\text{XLVII}}$, 11, 263 G-264 A.

[3]) Voir : l. V, 11, 563; I, 3, 52-53; XIX, 1, 12 D; $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVIII}}$, 33, 427 A-428 A; $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$, 1, 541 B-543 E; $\frac{\text{XXX}}{\text{XXXIII}}$, 16, 215 DE.

de considération, obtenus par beaucoup d'artifices » [1]). Ailleurs il affirme que tout animal vivant, fût-il laid, est plus beau que les belles statues [2]). Cela tient à ce que, dans ces passages, Plotin n'expose pas *ex professo* la beauté artistique, mais la dignité de l'âme du monde ; comme ses exposés sont basés sur la doctrine platonicienne, il lui est arrivé de retomber dans la manière de parler de Platon ; c'est une faiblesse, mais qu'y a-t-il d'extraordinaire à ce que Plotin n'ait pas eu la puissance d'esprit voulue pour harmoniser cette doctrine nouvelle avec l'ensemble de son système ?

Une certaine contradiction nous étonne d'autant moins que le philosophe ne composait pas ses livres systématiquement, mais qu'il écrivait, au dire de son biographe Porphyre, selon que tel ou tel sujet avait été traité à l'école [3]), ou d'après l'inspiration du moment [4]).

Nous terminons cet exposé en le justifiant par cette page magnifique du livre sur le beau intelligible où Plotin développe de manière concise ses idées sur la beauté artistique [5]):

« Figurons-nous deux marbres placés l'un à côté de l'autre, l'un brut et sans aucune trace d'art, l'autre façonné par le ciseau du sculpteur qui en a fait la statue d'une déesse, d'une Grâce ou d'une Muse, par exemple, ou bien celle d'un homme, non de tel ou tel individu, mais d'un homme dans lequel l'art aurait réuni tous les traits de beauté qu'offrent les divers individus.

[1]) $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVII}}$, 10, 380 AB : Τέχνη γὰρ ὕστερα αὐτῆς (τῆς ψυχῆς μορφούσης τὸν κόσμον) καὶ μιμεῖται, ἀμυδρὰ καὶ ἀσθενῆ ποιοῦσα μιμήματα, παίγνια ἄττα καὶ οὐ πολλοῦ ἄξια, μηχαναῖς πολλαῖς εἰς εἰδώλων φύσιν προσχρωμένη.

[2]) $\frac{\text{XXXV}}{\text{XXXVIII}}$, 22, 715 B : ... καὶ αἰσίχων ζῶν καλλίον τοῦ ἐν ἀγάλματι καλοῦ.

Voyez encore XXII, 10, 653 AB ; $\frac{\text{XXVI}}{\text{XXVII}}$, 11, 380 E-G ; $\frac{\text{XXXIX}}{\text{LXIV}}$, 15, 630 EF.

[3]) *Vie de Plotin*, ch. 5, fin.

[4]) *Id.*, ch. 8.

[5]) $\frac{\text{XXVIII}}{\text{XXXI}}$, 1, 541 B-543 E (traduction de Bouillet, t. III, pp. 107 et 108).

» Après avoir ainsi reçu de l'art la *beauté de la forme* (εἴδους κάλλος), le second marbre paraîtra beau, non en vertu de son essence qui est d'être pierre (sinon l'autre bloc serait aussi beau que lui), mais en vertu de la forme qu'il a reçue de l'art. Or, celle-ci ne se trouvait pas dans la matière de la statue. C'était dans la pensée de l'artiste qu'elle existait avant de passer dans le marbre, et elle existait en lui, non parce qu'il avait des yeux et des mains, mais parce qu'il participait à l'art.

» C'est donc dans l'art qu'existait cette beauté supérieure : elle ne saurait s'incorporer à la pierre ; demeurant en elle-même, elle a engendré une forme inférieure, qui, en passant dans la matière, n'a pu ni conserver sa pureté, ni répondre complètement à la volonté de l'artiste, et n'a plus d'autre perfection que celle que comporte la matière. Si l'art réussit à produire des œuvres qui soient conformes à son essence constitutive (sa nature étant de produire le beau), il a encore, par la possession de la beauté qui lui est essentielle, une beauté plus grande et plus véritable que celle qui passe dans les objets extérieurs.

» En effet, comme toute forme s'étend en passant dans la matière, elle est plus faible que celle qui demeure une. Tout ce qui s'étend s'éloigne de soi-même, comme le font la force, la chaleur, et en général toute propriété ; il en est de même de la beauté.

» Tout principe créateur est toujours supérieur à la chose créée ; ce n'est pas la privation de la musique, mais c'est la musique même qui crée le musicien ; c'est la musique intelligible qui crée la musique sensible.

» Si l'on cherche à rabaisser les arts en disant que pour créer ils imitent la nature, nous répondrons d'abord que les natures des êtres sont elles-mêmes les images d'autres essences ; ensuite, que les arts ne se bornent pas à imiter les objets qui s'offrent à nos regards, mais qu'ils remontent jusqu'aux raisons (idéales) dont dérive la nature des objets ;

enfin, qu'ils créent beaucoup de choses par eux-mêmes, et qu'ils possèdent en eux-mêmes la beauté. Phidias semble avoir représenté Zeus sans jeter nul regard sur les choses sensibles, en le concevant tel qu'il nous apparaîtrait, s'il se révélait jamais à nos yeux ».

Jos. Cochez,
docteur en Philosophie et Lettres.

(La fin au prochain numéro).

XXIV.

LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

DANS

LA PHILOSOPHIE DE GIOBERTI *).

I. — Le sensible et l'intelligible.

Nous connaissons les deux conditions indispensables de toute science et de tout exercice de la pensée, l'intuition et la réflexion ; nous savons quelle méthode il convient d'employer dans la recherche philosophique ; voyons à présent comment avec ces éléments primordiaux s'élève, se développe et s'achève le vaste édifice du savoir humain.

Il s'agit de constituer une théorie de la connaissance.

L'intuition est le point de départ de tout exercice de l'intelligence : mais à la pensée pure, *a priori*, doit s'ajouter, sous une forme ou une autre, une matière, un apport de l'expérience : c'est là le rôle que fait jouer Gioberti à la réflexion psychologique qui est, à proprement parler, une prise de possession et une utilisation des données sensibles.

La sensibilité peut se définir l'aptitude que présente

*) Cette étude est extraite d'un volume qui paraîtra sous peu sur le philosophe italien.

Voici les indications bibliographiques relatives à cet article : Gioberti, *Teorica del Sovranaturale*, Napoli, Giuseppe Marghieri, 1864. — *Introduzione allo studio della filosofia*, Brusselle, Marcello Hayez, 1840, 2 parties en 3 tomes. — *Protologia*, 2 vol., Napoli et Torino, 1861. — *Errori filosofici di Rosmini*, Brusselle, 1843-44. — *Teorica della mente umana*, édité par Edmondo Solmi, Torino, 1910.

notre âme à être modifiée et impressionnée de diverses manières [1]).

L'impression sensible est un phénomène mixte ou à deux faces, une sorte de synthèse entre la nature de l'objet et l'esprit du sujet : d'une part, elle est essentiellement subjective, au point que l'on peut considérer la sensation comme une subjectivation de l'objet ; et, d'autre part, elle implique toujours un élément d'extériorité, une relation avec des choses distinctes du sujet et, de ce point de vue, où se manifeste sans doute une influence de Galluppi sur Gioberti, la perception apparaît comme une objectivation du sujet [2]).

Aussi le terme sensible pris comme substantif n'est pas complètement synonyme de sentiment et de sensation ; il s'en distingue en tant qu'il comporte un élément d'objectivité qu'on ne trouve pas exprimé dans les deux autres expressions : ce phénomène est constitué tout entier par la relation d'ordre spécial qui s'établit en le sujet sentant et les modifications particulières dont il est affecté [3]).

Les psychologues s'entendent pour distinguer deux espèces de sensibles, les uns internes, les autres externes, et cette distinction est fondée en raison, puisque le monde sensible se présente sous le double aspect de la matérialité et de la spiritualité [4]).

Si nettement différent que soit l'objet de ces deux espèces de sensibles, il ne faudrait pas croire, cependant, qu'il y ait en nous comme deux sensibilités radicalement distinctes : il est plus exact de dire que la même faculté sensible manifeste ses opérations sous deux aspects différents, d'autant plus que tout sensible interne est en même temps externe et réciproquement [5]) : toute sensation apparaît à la conscience

[1]) *Teorica della mente*, p. 22. — *Teorica del Sovranaturale*, p. 32.
[2]) *Teorica della mente*, pp. 22-23. — *Protologia* II, p. 95. — Voir Palhoriès, *La théorie de Galluppi dans ses relations avec la philosophie de Kant.* Paris, Alcan, 1910, p. 12 et ss.
[3]) *Teorica del Sovran.*, p. 326, nº 621. — *Teorica della mente*, p. 26.
[4]) *Teorica del Sovran.*, p. 13, nº XII ; p. 33, nº XLIX.
[5]) *Teorica del Sovran.*, p. 34, III.

comme un sentiment interne, et tout sentiment se trouve accompagné d'une sensation qui constitue comme son terme ; aussi, si profondément que nous pénétrions en nous-mêmes, dans ce fond intime qui est notre vie propre, nous trouvons le monde externe et, d'autre part, nous ne parvenons jamais à nous répandre tellement au dehors que nous désertions totalement les régions les plus intimes et les plus profondes de notre nature [1]). Aussi peut-on dire que les deux sensibles interne et externe sont entre eux dans les relations réciproques de limitant et de limité [2]).

Comment, dans l'acte de la perception, entrons-nous en contact avec les choses externes ? Gioberti esquisse ici une théorie qui s'inspire à la fois de Galluppi et de Rosmini, mais il se sépare également des deux philosophes.

Toute sensation, dit Galluppi, est essentiellement objective et nous donne la perception immédiate du non-moi, sans qu'il soit besoin de faire intervenir ici le moindre jugement. Lorsque vous dites, *je pense,* je puis vous demander, *que pensez-vous ?* De même, lorsque vous dites *je sens,* je suis en droit de vous demander : *que sentez-vous ?* Toute sensation se rapporte essentiellement à un objet : le moi perçoit directement et en elle-même la réalité du monde externe [3]).

Gioberti reproche à cette théorie de méconnaître la distinction fondamentale qui existe entre le sensible et l'intelligible [4]), attribuant à la sensibilité le pouvoir de percevoir la substance. Simple modification subjective, le sensible est impuissant par lui-même à nous faire connaître quoi que ce soit d'extérieur à nous, il reste tout entier renfermé en lui-même et c'est là une vue que Gioberti

[1]) *Ibid.*, pp. 34-35, nº LII.
[2]) Cf. *Protologia,* II, p. 49.
[3]) Voir Galluppi, *Saggio filosofico, sulla critica nella conoscenza,* etc., 6 vol., I et II, 1819, Napoli ; III, 1822 ; IV-V, 1827 ; VI, 1832 ; — II, p. 39. *Elementi di filosofia,* Florence, 1837, I, p. 115.
[4]) Voir *Protologia,* II, p. 50.

trouve très fortement exposée dans les écrits de Rosmini. Mais la théorie de la perception telle qu'il la rencontre chez le philosophe de Roveredo et qui consiste à appliquer l'idée de l'être indéterminé aux données sensibles [1]), est loin de satisfaire Gioberti : il lui reproche notamment d'associer deux éléments dissemblables. Une équation suppose toujours une certaine identité : or, comment peut-il y avoir identité entre le sensible comme tel et l'intelligible ? Si le sensible était de quelque manière identique à l'intelligible, celui-ci deviendrait inutile et le sensible se manifesterait de lui-même.

« Le jugement ne peut exprimer une équation entre deux termes différents qu'à une condition : c'est que ces deux termes auront entre eux quelque chose de commun, c'est-à-dire, d'identique. Or, ici cette identité ne peut se trouver

[1]) Voir Palhoriès, *Rosmini*, pp. 113-114. — « La perception intellectuelle consiste en ce que l'esprit applique au senti la forme de l'être idéal qui lui est essentiellement présente. Il est important de bien saisir le mode de cette application. Un exemple que nous empruntons à Rosmini lui-même va nous aider à préciser sa pensée. Que se passe-t-il dans notre esprit, se demande le philosophe italien, quand nous pensons un être corporel, doué de qualités, de déterminations, quand nous pensons ce livre ? Notre pensée comprend alors deux éléments ou deux moments qu'il est possible de distinguer, au moins logiquement. D'abord, nous pensons quelque chose qui peut exister, car jamais nous ne pourrions penser ce livre, si, en même temps, nous n'avions déjà l'idée de l'être indéterminé, c'est-à-dire l'idée de quelque chose qui peut exister, l'idée d'existence possible. En second lieu, nous pensons que ce quelque chose est déterminé de telle manière et non de telle autre ; qu'il est doué de qualités particulières, qu'il a tel poids, tel volume, telle couleur, etc. — Or, l'idée de l'être possible est innée. Pour déterminer comment nous arrivons à penser tel livre, il n'y a donc qu'à rechercher par quel processus nous acquérons les notions de couleur, de poids, de forme, toutes déterminations particulières par lesquelles nous délimitons l'être possible Mais il est évident aussi que ces données toutes sensibles ne peuvent nous venir que de l'expérience.

L'entendement fournit l'être possible, l'expérience nous donne le réel toujours déterminé: la perception intellectuelle unit de quelque maniere l'expérience sensible avec la forme a priori de l'esprit, et dans cet acte de perception, nous affirmons l'existence réelle de l'objet, qui ne se présentait d'abord que comme senti. La réalité s'éclaire au contact de l'idéalité ; l'idéalité à son tour prend un contenu en s'appliquant aux choses sensibles, et ainsi se forment les connaissances réelles particulières. C'est là ce que Rosmini appelle la synthèse subjective entre le senti et l'être, synthèse en tout semblable à celle qui s'établit entre l'être et l'esprit lui-même ».

ailleurs que dans l'élément intelligible. Il faut donc que les deux termes du jugement participent de l'intelligible, qu'ils soient d'ordre intellectuel, pour que l'identité et, par suite, l'équation puissent avoir lieu. Mais la perception sensible n'est pas un élément intellectuel. Donc l'union de la pure perception sensible avec l'idée de l'être possible ne pourra jamais constituer un jugement ».

L'idée de l'être, répond Rosmini, étant continuellement présente à l'esprit, l'esprit voit en elle les sensibles dont il reçoit les impressions, et en les voyant dans l'être, il connaît qu'ils sont en réalité, et forme ainsi son jugement.

— Mais alors, reprend Gioberti, les concepts et les représentations que produit spontanément la puissance imaginative, devront être pris pour des réalités, car ils sont aussi vus dans l'être dont nous avons l'intuition continuelle. Pourquoi donc ne croyons-nous pas à leur existence réelle? Il est clair qu'il ne suffit pas de voir les choses à travers l'idée de l'être, pour saisir clairement leur subsistance; mais il faut leur appliquer cette idéé au moyen d'un jugement formel et positif. Or, dites-moi quelle règle déterminera cette application ? Cette règle consiste-t-elle peut-être dans l'impression externe et sensible, différente de l'apparence interne et imaginative ? Mais cette assertion renferme un cercle vicieux. Car la première de ces impressions ne diffère de la seconde qu'en tant que l'idée d'existence est appliquée à l'une et non à l'autre.

Il est si peu vrai que la diversité des deux impressions détermine l'application de l'idée de l'être, que c'est, au contraire, l'application de cette idée qui diversifie les deux impressions. En outre, pour appliquer l'idée de l'être à l'impression sensible, il faut connaître celle-ci : car ce n'est pas au hasard ni à tâtons qu'on peut faire une application d'idées. Mais si le sensible est déjà connu, c'est que l'idée de l'être lui est déjà appliquée, et il serait inutile et ridicule de vouloir recommencer.

Ce n'est pas tout ; Rosmini veut expliquer, au moyen de

ce jugement, l'idée d'existence qu'il appelle la subsistance des choses. Mais comment cette idée peut-elle sortir du jugement en question, supposé qu'il soit possible ? D'un côté, nous avons une impression sensible pure et simple ; de l'autre, le concept de l'être possible, ni plus ni moins. Unissez les deux termes ; qu'en résultera-t-il ? L'idée d'une impression possible et rien de plus. Les deux termes ne peuvent donner ce qu'ils n'ont pas en eux-mêmes. Entre l'existence et la possibilité de l'existence s'ouvre un immense abîme, que peut seule combler la toute-puissance du Créateur. D'où sort donc l'idée d'existence ? Est-ce du possible ? Non, sans doute. — Est-ce de l'impression ? Mais l'impression n'a rien d'intellectuel, elle n'est point un concept et elle n'en peut produire aucun, si ce n'est dans l'hypothèse contradictoire du sensualisme, à laquelle on ne songe plus, et pour laquelle Rosmini professe la plus grande aversion. — C'est donc de l'union du possible avec le sensible que sort notre idée d'existence ? Mais réunis, les deux termes pourront-ils nous donner ce qu'ils n'ont pas séparément ? » [1]).

Rosmini a donc raison de dire que le sensible comme tel est inintelligible et insuffisant à se soutenir et à s'expliquer lui-même et que nous ne pouvons le penser qu'en supposant derrière lui une substance qui le porte, le soutient et l'explique. Mais ce n'est point par un jugement, et moins encore par une application de l'idée de l'être, que nous concevons la substance ; c'est que notre esprit fonctionne toujours et d'une manière inséparable sous la forme de la sensibilité et sous celle de l'intelligence : dès que nous éprouvons une impression sensible, notre faculté intellectuelle entre en jeu et saisit dans le phénomène présent le côté intelligible et ce côté n'est intelligible qu'en tant qu'il implique, qu'il exprime, qu'il manifeste une réalité subsistante. Sous son aspect purement interne, l'expres-

[1]) *Introduzione*, II, pp. 23-26 ; cf. *ibid.*, III, p. 711 et ss.

sion est impensable, elle est seulement sentie ; sous son aspect externe, elle est intelligible : c'est le même esprit qui saisit d'une vue immédiate dans le même objet les deux aspects qu'il présente : point n'est besoin d'un jugement pour rapprocher l'un de l'autre le sensible et l'intelligible, c'est à la fois la nature et l'esprit qui opèrent ce rapprochement, ou plutôt la nature le présente tout donné et l'esprit se contente de le constater. A toute sensation correspond nécessairement une perception, tout phénomène affectif s'accompagne du fait cognitif [1]).

Pour bien comprendre la théorie giobertienne de l'intuition, nous devons rappeler ce que sont pour lui l'objet et le terme de l'intuition primitive. L'intuition atteint directement l'Etre concret, l'être réel, Dieu et, en l'atteignant, elle le saisit tel qu'il est, c'est-à-dire actif et créateur. Et comme, d'autre part, le terme créé n'est pas séparable de l'acte divin qui le fait exister, il faut dire que le même acte d'intuition immédiate qui nous fait atteindre Dieu, nous révèle du même coup le terme de son activité, c'est-à-dire la nature et toutes les existences particulières. L'intuition prend le nom de perception quand elle atteint Dieu avec le terme extérieur de son opération *ad extra* [2]).

« L'homme perçoit Dieu en tant qu'il perçoit l'acte et le jugement nécessaire par lequel l'idéal est réalisé ; il se perçoit lui-même et le monde en tant qu'il perçoit l'acte et le jugement divin libre et créateur par lequel le possible passe dans l'ordre des réels existants. Ainsi l'esprit humain ne perçoit, en définitive, que l'action divine, et il connaît Dieu d'une manière plus directe que le monde, parce qu'il connaît

[1]) *Teorica della mente,* p. 24 : « L'intelligenza è talmente congiunta alla sensibilità, che l'esercizio di questa, senza di quella, non ha luogo, o è tale come se per noi non avesse luogo. Egli è in virtù dell' intelligenza che i pensabili sono intesi, cioè pensati da noi, non in sè medesimi, ma in qualche cosa che è radice della loro sussistenza intrinseca a noi ed estrinseca, e della loro intelligibilità. »

[2]) *Protologia,* I, p. 226.

Dieu en lui-même, tandis que le monde il ne le connaît que dans sa cause » [1]).

Si nous connaissons les choses externes, si nous croyons à leur existence et à leur réalité, c'est que nous avons l'intuition de Dieu créant : la perception sensible devient ainsi une sorte de prolongement de l'intuition primitive. Ne disons donc pas, avec les partisans de Reid, que la persuasion où nous sommes de la réalité des corps est une croyance purement instinctive, aveugle et irraisonnée. — Non, cette croyance n'est pas aveugle. Sans doute il y a là, de notre part, plus un acte de foi qu'une affirmation par évidence, puisque, à proprement parler, la perception n'atteint directement que Dieu ; mais cette foi n'est ni aveugle ni gratuite parce qu'elle s'appuie sur une intuition qui ne saurait tromper.

Il ne faut pas dire non plus que le sensible donne sa forme particulière à l'intelligible, comme le prétend Rosmini ; il faut dire que le sensible et l'intelligible sont les deux aspects relatifs — l'un à l'intelligence, l'autre à la sensibilité, — sous lesquels l'acte créateur nous révèle les existences.

Ceux qui veulent prouver, par le raisonnement, la réalité des corps s'appuient sur le principe de causalité ou sur la véracité divine. Mais le principe de causalité peut se concilier avec l'idéalisme le plus parfait, puisque ce système ne rejette pas les causes spirituelles et admet la cause première. Quant à la véracité divine, on ne voit pas (si on la sépare de la révélation) comment elle peut servir à prouver la réalité du monde, car celle-ci n'est pas un vrai absolu, mais un fait dont la simple phénoménalité a autant de valeur que la réalité. Il peut se faire que l'existence phénoménale du monde soit, comme le mouvement du soleil autour de la terre, non une tromperie de Dien, mais une illusion de

[1]) *Ibid.*, pp. 226-227.

l'homme et une illusion dont le raisonnement peut faire justice [1]).

De cette théorie de la perception par voie d'intuition se dégage une conséquence à laquelle Gioberti tient beaucoup et qui a trait à la fameuse question soulevée par Kant au sujet de l'existence des jugements synthétiques *a priori*. Si aucune idée particulière ne procède par voie de génération de l'idée de l'être, il faut dire que tous nos jugements, sauf un seul, sont synthétiques et *a priori*. Il n'y a d'exception que pour le jugement primitif par lequel s'exprime l'intuition et qui n'est qu'un retour de l'être sur lui-même : l'être est l'être. C'est là un jugement analytique, fondé tout entier sur l'identité, puisque le sujet et le prédicat expriment le même être et se confondent avec la copule qui relie les deux termes. Tous les autres jugements sont synthétiques. Les uns ont trait à l'Être considéré dans ses attributs ; ils ne renferment que des concepts absolus : L'Être est éternel, nécessaire, infini ; ici le prédicat n'est nullement contenu dans le sujet, il n'en constitue pas un développement, une explicitation, et pourtant il y a, entre ces deux termes, un lien qu'il est impossible à l'esprit de briser [2]). D'autres

[1]) *Introd.*, II, p. 74.

[2]) « Ce qui porte les psychologues à rejeter les jugements synthétiques a priori, c'est qu'ils se sentent dans l'impuissance de démontrer comment, dans ces jugements, le sujet s'unit à l'attribut. Car, l'attribut est renfermé dans le sujet, ou il ne l'est pas ; s'il y est contenu, le jugement n'est pas synthétique, mais analytique ; s'il ne s'y trouve pas, alors l'union du sujet avec l'attribut est subjective, ou fortuite, ou objective. Affirmer qu'elle est subjective, et qu'elle résulte de la structure de l'esprit, c'est marcher directement au doute relatif de l'école critique. Dites ensuite qu'elle est fortuite, c'est-à-dire un effet de l'habitude, vous n'éviterez pas le scepticisme absolu de David Hume. Enfin, si on la croit objective, il faut montrer en quoi elle consiste. On ne l'a point fait encore ; on n'a pas même essayé de le faire jusqu'aujourd'hui, et cette lacune explique le mauvais sort de cette espèce de jugement. Et pourquoi a-t-on échoué ? C'est qu'on a toujours voulu procéder en psychologiste et suivre une méthode qui rend la question insoluble. L'ontologisme seul peut en donner la clef. — Les concepts absolus sont dans une simple dépendance logique à l'égard de l'idée de l'Être, et l'esprit humain ne peut voir la raison intime de cette dépendance, parce qu'il ignore l'essence de l'Être. Or les jugements absolus sont tous composés, d'une part, de l'idée absolue, qui est la reine des autres, savoir, la notion

c'est le plus grand nombre, ont trait aux existences particulières dans leurs relations avec l'Etre : ils renferment à la fois des concepts absolus et des concepts relatifs, et ils sont en nous la reproduction du jugement par lequel Dieu communique, dans l'acte créateur, l'existence aux êtres particuliers ; ils sont nécessaires aussi comme est nécessaire le lien de dépendance qui relie toutes les créatures à la cause première.

Kant a donc raison quand il affirme la possibilité et la réalité des jugements synthétiques *a priori ;* mais il a tort quand il en rattache l'origine à la structure de l'esprit humain ; le lien qui, dans tous nos jugements, relie le prédicat au sujet est essentiellement extérieur à nous, objectif, c'est là ce qui assure la légitimité de toutes nos affirmations, et donne un fondement inébranlable à la certitude de la connaissance humaine [1]).

de l'Être, sujet de ces jugements, et, d'autre part, d'un autre concept absolu qui en est le prédicat. Tels sont les jugements : l'Être est un, l'Être est immense, et autres semblables. Or, il ne nous est pas donné ici de percevoir autre chose qu'une simple dépendance logique, c'est-à-dire une impossibilité absolue, dans le sujet et le prédicat, d'être séparés ; mais nous n'en saurions pénétrer la raison secrète ; en conséquence, nous ne sommes pas à même d'expliquer cette synthèse. Voilà pourquoi l'ontologiste, pas plus que le psychologiste, ne peut prouver cette espèce de jugement par une démonstration positive et plausible. Il peut bien en donner une preuve négative, — ce qu'il n'est pas donné aux psychologistes de faire — et qui consiste à faire voir que la synthèse du sujet et du prédicat doit être un mystère pour nous, parce que nous ignorons l'essence de l'Être, c'est-à-dire du sujet. Si nous la connaissions, cette essence, nous trouverions ensuite tout l'apodictique, les divers concepts rationnels se résoudraient en un seul concept très simple, l'identité parfaite succéderait à la synthèse, et le jugement deviendrait analytique, comme celui qui résulte du premier membre de la formule ». *Introd.*, II, pp. 107, 108.

[1]) Voir *Introd.*, II, p. 105 et ss. ; *Teorica del Sovran.*, note 24, p. 237 et ss. ; *Protologia*, I, p. 248.

Dans l'*Introduzione* tous les jugements synthétiques a priori sont rapportés à l'intuition qui est conçue comme une vue immédiate de l'Être et des existences dans leurs relations avec l'Être. Dans la *Protologia*, Gioberti réserve à l'intuition la seule connaissance de l'Être, ce qu'il appelle la pensée immanente, et à la pensée réfléchie, la connaissance des existences. Ainsi comprise, l'intuition ne renferme plus qu'un seul jugement, le jugement analytique, l'Être est l'être ; les jugements synthétiques a priori sont rapportés à la réflexion. Il ne faut donc voir dans cette différence de terminologie aucune contradiction ; elle exprime seulement un développement de la pensée de Gioberti.

Comment maintenant percevons-nous les corps dans leur individualité concrète ?

La réalité des corps implique trois choses : la réalité des substances et des forces corporelles ; la distinction entre ces substances et la substance divine, d'une part, la substance de l'esprit créé, d'autre part. Or, il ne suffit pas d'avoir de ces différents caractères une connaissance abstraite et générale, car tout en connaissant ces caractères, rien ne nous dirait si, en fait, ils appartiennent aux choses que nous percevons ; il faut que nous les percevions dans ce qu'ils ont de concret et d'individuel.

La question de la réalité des corps se réduit à celle de leur individualité, et celle-ci, à son tour, se ramène au grand fait de la création.

Ce qui caractérise l'individu, c'est qu'il est un être existant. Or l'existant est pour nous une donnée de l'intuition primitive ; l'existant est, pour ainsi dire, une individualisation opérée par Dieu : créer, c'est individualiser ; l'acte créateur individualise l'idée générale en la faisant passer de l'ordre du possible à celui du réel. Et comme cet acte est pour nous l'objet d'une intuition immédiate, il s'ensuit que le concret et l'individuel sont perçus dans cette même intuition qui nous révèle, non pas seulement la simple écorce des choses, comme le faisait l'appréhension immédiate des Ecossais, mais leur substance même et leur réalité [1]).

Ce n'est pas d'une autre source que dérive la connaissance du moi propre, comme sujet réel, concret et individuel. Ce qui constitue l'esprit à titre d'être pensant, c'est la lumière intelligible avec laquelle il entre en contact dans l'acte de l'intuition : c'est par cette même lumière qu'il prend conscience de lui-même. L'esprit est une de ces existences créées, qui se trouvent exprimées par le troisième

[1]) Cf. *Introduz.*, II, pp. 74-75 et ss. ; *ibid.*, p. 28.

membre de la formule idéale : il se saisit lui-même dans son individualité et sa substantialité, comme il saisit toutes les autres choses créées. L'acte par lequel il se connaît est aussi celui par lequel il existe : il lui est donc essentiel d'être conscient et de se penser comme sujet indépendant, au même titre qu'il lui est essentiel de saisir par intuition immédiate la réalité de l'acte créateur.

L'esprit se révèle à lui-même ; il se trouve pour ainsi dire posé en face de lui-même dans l'acte créateur : il voit l'Idée ; c'est ce qui le constitue intelligent et le fait exister comme tel ; dans l'Idée, il se voit comme existant, il se saisit au moment précis où le Créateur le fait passer du néant à l'être, il s'aperçoit dans la cause qui le produit et au moment même où elle le produit. Dieu le pose en le créant, et il se pose lui-même comme sujet pensant, en contemplant dans l'intuition l'acte créateur par lequel Dieu le pose.

Enfin, les choses et le moi ne sont pas de simples apparences ; ils possèdent une existence très réelle, aussi réelle qu'est réel l'acte créateur qui les produit. Sans doute, nous ne les connaissons pas en eux-mêmes, dans leur nature intime. L'acte créateur est comme le miroir dans lequel se reflètent les choses créées, et c'est en contemplant ce miroir que nous apercevons et notre propre existence et celle de tous les êtres particuliers. Aussi est-ce moins dans leur substance propre que nous les atteignons que dans leur relation avec la cause créatrice ; nous les saisissons plus comme *créatures* que comme existences indépendantes ; mais, par les effets qu'ils produisent et qui se manifestent en nous sous forme de sensibles — internes ou externes, — nous nous les représentons comme des forces capables d'agir sur un sujet sentant et de le modifier.

II. — La connaissance.

C'est par l'union du sensible et de l'intelligible que se

réalise l'acte de la connaissance et que se forment nos différentes idées : le sensible est nécessaire pour nous révéler le côté concret et particulier des choses, mais la sensibilité n'est qu'une faculté secondaire et, réduit à cette seule faculté, l'homme ne dépasserait guère l'état des animaux. Nous l'avons vu : par lui-même le sensible est inintelligible, impensable ; il est, si l'on peut dire, un attouchement qui frôle l'âme dans l'obscurité et ne présente rien de saisissable à l'esprit ; il est le côté ténébreux et opaque des choses, sorte d'impénétrabilité contre laquelle vient se heurter la pensée sans pouvoir l'entamer jamais ; c'est l'irrationnel, l'irrégulier, le désordonné, l'inexplicable, le chaos. En un mot, le sensible est pure apparence et irréductible phénoménalité.

Mais l'esprit humain n'est pas condamné à se mouvoir aveuglément dans ces tourbillons de l'irrationnel : par l'intuition primitive, un rayon de la lumière divine jaillit sur lui, l'éclaire et, en l'éclairant, lui révèle dans les choses ce qu'elles contiennent d'essentielle intelligibilité. Et alors tout change : la nature, qui n'était qu'un frôlement et comme un soupçon de réalité, devient un spectacle bien ordonné ; la simple apparence manifeste la réalité profonde qu'elle recouvrait ; le côté lumineux et transparent des choses apparaît ; la nature devient intelligible et pensable ; et l'obstacle impénétrable que le sensible opposait à l'esprit se trouve dépassé et renversé.

Partout apparaît la clarté, l'ordre, la lumière : c'est l'épanouissement de la pensée et la prise de possession des choses par l'esprit [1]).

La faculté merveilleuse qui opère cette transformation c'est l'intelligence, la raison.

Que cette faculté soit irréductible à la sensibilité c'est ce qu'ont reconnu les plus grands philosophes et c'est ce que

[1]) Cf. *Teorica del Sovran.*, pp. 34-35 ; *Teorica della mente umana*, pp. 24-25 ; *Introduzione*, II, p. 22 et ss.; *Protologia*, II, p. 27 et ss.; — I, p. 143 et ss.

démontrent péremptoirement les caractères si opposés que nous avons remarqués dans le sensible et l'intelligible. Son rôle est de dépasser le côté extérieur des sensibles, de pénétrer l'intériorité des choses, d'y découvrir le rayon lumineux qu'y projette à tout moment l'acte créateur. Son aliment, c'est l'intelligible, l'idée, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus réel, de plus noble, de plus efficace. Les idées, en effet, ne sont-elles pas tout dans le monde ? Elles sont substance, cause et force [1]) ; elles subsistent, elles opèrent, elles agissent ; seules, elles sont capables de remuer profondément les individus et les peuples ; elles sont l'âme des actions héroïques et inspirent tout ce que peut produire de plus beau, de plus grand, de plus difficile la nature humaine.

Cette puissance des idées se manifeste même dans la nature, car elles en pénètrent toutes les opérations et les dirigent. Sans elles, tout devient inexplicable, et les merveilleuses harmonies de la lumière, et la marche si régulière des astres étincelants, et la cristallisation des minéraux, et l'organisation des plantes et des animaux, et l'impénétrable sagesse de l'instinct. C'est l'idée qui met de l'ordre et de la rationalité dans le monde, comme elle en met dans la pensée et les actions de l'homme.

Sous quelle forme devons-nous concevoir cette illumination du sensible par l'intelligible ? C'est là certainement une des choses les plus difficiles à expliquer. Union, fusion, synthèse, illumination, ce sont là de simples métaphores dont se servent les philosophes : elles n'enlèvent au mystère de la connaissance rien de son impénétrable obscurité et servent tout au plus à dissimuler notre embarras et à couvrir notre ignorance.

Nous savons que l'intuition primitive nous manifeste l'acte créateur ; que, dans cet acte comme dans sa cause,

[1]) *Protologia*, I, p. 155.

nous est manifestée la réalité des choses ; nous saisissons dans cette réalité un côté opaque et inintelligible par la sensibilité, un côté lumineux, transparent et intelligible par la raison ; le même acte de l'esprit saisit dans la même réalité les deux aspects sous lesquels elle se présente ; nous n'avons donc pas à rapprocher le sensible de l'intelligible et à appliquer l'un à l'autre; c'est la nature elle-même et l'intuition primitive qui nous présentent cette application déjà faite, nous la constatons : devant le beau spectacle de la nature l'artiste simultanément saisit par la vue les mille nuances des couleurs, et par l'oreille les complexes harmonies des sons : ainsi l'esprit, placé devant la réalité créée, perçoit à la fois les deux formes — sensible et intelligible — qu'elle présente, et cet acte de connaissances est unique et bien coordonné, parce que ces deux facultés, si différentes qu'elles soient, opèrent simultanément et trouvent leur raison commune dans l'unité foncière du sujet pensant. L'union entre les deux éléments se fait de telle manière que l'intelligible n'est point dans le sensible, ni ce dernier dans l'intelligible. Le sensible est soutenu par l'intelligible, éclairé par lui, tandis qu'il ne saurait lui-même jouer ce rôle à l'égard de l'intelligible [1]).

Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'intelligible est nécessaire pour que s'éclaire le côté ténébreux des choses, et que la réalité se courbe sous l'action de l'esprit, s'adapte, se soumette. Quant à expliquer comment se produit cette action illuminatrice, c'est là un mystère psychologique aussi difficile à approfondir que le mystère ontologique de la création [2]).

On peut aussi concevoir le sensible comme une préparation et un enveloppement de l'intelligible, et sous cette forme où se manifeste une influence évidente de la philosophie de Hegel, le rôle de l'esprit consisterait à découvrir

[1]) *Teorica del Sovran.*, p. 36.
[2]) *Introduz.*, III, p. 792, note 11.

les étapes successives par lesquelles l'inintelligible arriverait peu à peu à s'intellectualiser. Cette conception des rapports entre le sensible et l'intelligible ne se trouve pas dans les premiers écrits de Gioberti, c'est seulement dans la *Protologia* que nous la rencontrons et elle mérite que nous lui accordions une attention spéciale. Ici il n'est plus question de différence fondamentale entre le sensible et l'intelligible, entre la sensibilité et la raison ; une simple différence de degré sépare ces deux termes ; au fond, ils s'unissent dans l'identité foncière de la pensée, dont ils ne sont que deux formes ou deux manifestations [1]).

Le sensible est une imitation *(mimesi)* de l'intelligible, une apparence, une diminution, une déformation ; il exprime l'intelligible, mais dans ses manifestations successives, transitoires, imparfaites, relatives ; c'est l'intelligible encore, mais devenu objet particulier et subsistant, refoulé en lui-même, dissimulé sous les voiles de la matérialité ; c'est de l'intelligible en germe et de la pensée en puissance.

La sensibilité est pure subjectivité, la raison est objectivité, mais la sensibilité tend incessamment à se transformer en intelligence; elle s'en rapproche du moins, elle s'efforce d'expliciter ce qu'elle contient de virtuelle intelligibilité. C'est que le dernier fond de la nature est constitué uniquement par la pensée. Au plus haut degré plane la pensée pure absolue, objective, pleinement réalisée, qui crée et communique l'existence à tous les êtres particuliers.

A un degré inférieur, la pensée subjective ou humaine est une imitation de cette pensée immuable et en reproduit les caractères ; les êtres matériels eux-mêmes sont constitués, si l'on peut dire, à base d'intelligibilité ; le corps est un intelligible relatif : en lui s'incarne l'idée, il est une copie finie du modèle infini.

Le sensible, c'est l'objet intelligible, mais considéré seulement du point de vue de la phénoménalité ; le phénomène

[1]) Voir *Protologia*, I, p. 20.

est réel en tant qu'il est intelligible ; il est apparence, en tant que cet intelligible est implicite, en germe. Les corps matériels tiennent le dernier degré dans cette échelle de progressive intellectualisation, car c'est en eux que l'intelligible est le plus profondément refoulé et dissimulé, absorbé dans le chaos de l'impression ; le sensible interne manifeste déjà une certaine apparition de l'intelligence ; c'est comme une lueur qui indique de quel côté se lèvera le grand jour.

Ce qui prouve cette présence de l'intelligible même dans les sensibles externes et matériels, c'est que nous les traduisons nécessairement en langage intelligible, nous les considérons comme des effets, des qualités, nous les classifions en genres et espèces. Nous ne nous trouverions jamais dans cette nécessité de les rapporter à l'intelligible, s'ils n'en étaient une imitation, une copie et comme un reflet éloigné. Quant aux sensibles internes, leur parenté avec l'intelligible est plus manifeste encore. Ainsi, par exemple, n'est-il pas remarquable que l'amour spiritualisé, saint, purifié, l'Eros de Platon, constitue une sorte de moyen terme entre l'amour sensible et l'idée pure, se rapproche de très près du bien, du beau, du vrai, et se trouve même produit et alimenté par les intelligibles ? Il est certain qu'il n'en serait pas ainsi, si entre le sensible et l'intelligible il y avait une distinction radicale et irréductible. On pourrait dire la même chose de toutes nos affections morales et montrer comment la poésie, l'esthétique, le sentiment religieux ne doivent leur charme spécial, leur valeur et leur pouvoir d'émotion qu'à la présence en eux de l'intelligible qui s'y trouve implicitement contenu [1]).

Le rôle de la raison est de déployer, de découvrir, de saisir et de mettre en lumière l'aspect intelligible que dissimulait la matérialité ; elle est une pensée pleinement développée, *pensiero sviluppato*. Et ce qui fait que l'intelligible est ainsi replié sur lui-même et n'apparaît pas du

[1]) *Protologia*, II, p. 29.

premier coup aux regards, c'est que nos facultés sont imparfaites et ne peuvent être ici-bas affectées par les objets que s'ils se présentent comme sensibles et intelligibles à la fois ; l'idée pure ne nous est pas abordable, nous ne la saisissons qu'enveloppée des voiles sensibles : le sens est le grand obstacle de la raison, il est une intuition diminuée, manquée, mais dans notre état actuel il est la condition de la connaissance que nous avons des choses.

De même que l'intuition primitive n'atteint l'Idée que d'une manière confuse, vague et imparfaite, ainsi nous constatons simplement l'union en nous-mêmes et dans les choses extérieures d'un élément sensible et d'un élément intelligible, mais nous nous trouvons dans une impuissance totale d'expliquer le comment de cette union. Voilà pourquoi aucune essence ici-bas ne saurait nous être connue. Nous ignorons l'essence de Dieu; celle des choses et celle de notre propre âme nous est radicalement mystérieuse dans ses profondeurs intimes. L'intelligible est donc toujours ici-bas plus ou moins obscurci par les voiles de la phénoménalité : la connaissance des noumènes ne saurait appartenir à notre état actuel [1]).

Si le sensible n'est qu'un intelligible implicite, s'il est une pensée sourde et confuse, au sens où l'entendait Leibniz [2]), il faut dire que la raison est en germe dans la sensibilité, que la sensibilité se transforme en raison. C'est là ce qu'opère l'action illuminatrice que Dieu exerce sur les esprits dans l'intuition primitive.

Mais pourquoi faut-il que l'intelligible ne se manifeste que sous une forme sensible et matérielle ? Pourquoi ne pouvons-nous pas le saisir immédiatement sous sa forme d'intelligible pur ? Cela tient à l'état d'enveloppement et de virtualité dans lequel se trouvent toujours en fait les forces créées.

[1]) *Protologia*, II, p. 14.
[2]) *Protologia*, II, pp. 21-22.

L'intelligible est la pleine explicitation. Or dans la nature, les forces sont soumises à tout un mouvement de devenir, d'évolution, de transformation qui constitue la vie même du monde ; elles ne sont jamais complètement réalisées, elles doivent donc toujours nous apparaître avec quelque chose d'inachevé, de fermé, de mystérieux, d'obscur et, par conséquent, de sensible. Mais, d'autre part, comme cette concentration (*implicazione*) des forces n'est jamais totale, absolue, comme elles sont douées essentiellement d'activité et ne cessent jamais, une fois créées, de se dérouler, de se développer, de s'expliciter, on voit aussi pourquoi, partout et toujours, le sensible s'accompagne d'intelligible et comment cet intelligible va grandissant à mesure que l'on s'élève dans l'échelle des êtres. Le monde tout entier présente donc dans son développement ce passage du sensible à l'intelligible, qui est la loi même de l'esprit ; il est le champ de bataille où l'idée entre en lutte avec la matière et arrive peu à peu à étendre son domaine, et cette extension de l'idée au détriment de la matière est le fondement même de toute civilisation et de tout progrès.

Le monde est soumis à un rythme de sensible et d'intelligible, de mouvement et de repos, de lumière et de ténèbres, de connaissance et de pure impressionnabilité.

Les sons et les couleurs sont plus intelligibles que le froid et le chaud ; l'amour est plus près de la pensée que les sons et les couleurs ;... Héraclite ne vit dans le mouvement cosmique que le disparate et l'hétérogène ; c'est le grand mérite de Platon d'avoir su reconnaître au fond des choses et sous la multiplicité fuyante des phénomènes, l'unité et l'identité foncière de la pensée [1]).

La vie, c'est l'intelligence, parce que la vie est le mouvement régulier, rationnel, ordonné. Dans certains cas, cette intelligence est seulement virtuelle ; dans d'autres cas,

[1]) Cf. *Protologia*, II, pp. 20-21.

comme chez les esprits, elle est concrète et de plus en plus développée [1]).

Et comme l'intelligence, dans l'ordre des êtres créés, ne réside pleinement que chez l'homme, il faut dire que l'homme est le cerveau de la nature ; c'est lui qui la rend intelligible, comme c'est chez lui qu'elle est pleinement intelligente, et le progrès de la pensée humaine marque à chaque époque l'état d'intelligibilité où est arrivé le monde dans son passage du sensible à l'intelligible.

Si la compénétration du sensible et de l'intelligible dans l'acte de la connaissance demeure un insondable mystère, il sera, sans doute, plus facile de montrer par quelle voie se forment nos idées particulières, et peut-être pourrons-nous ainsi projeter quelque lumière réfléchie sur le problème de la connaissance.

Gioberti développe assez bien sa pensée à ce sujet dans la critique qu'il établit dans l'*Introduzione* et surtout dans le livre des *Errori* contre la philosophie de Rosmini.

D'abord, les idées ne viennent pas des sens. Inutile d'insister : toute la philosophie de Gioberti est une protestation contre l'esprit, la méthode et les résultats de l'empirisme [2]).

En second lieu, il est faux aussi que les idées soient

[1]) *Protologia*, II, p. 27.

[2]) « La sensation et le sens intime ont cela de commun qu'ils sont des formes sensitives, destituées d'objectivité absolue, et le caractère essentiel du sensisme consiste précisément à admettre quelqu'une de ces formes, n'importe laquelle, comme base de la connaissance humaine. » — « Il est certain que le sensisme est un système absurde en lui-même et très funeste dans ses conséquences. Il bouleverse complètement l'ordre naturel des choses et déduit les idées des sentiments ; tandis qu'une philosophie impartiale et profonde démontre que les sentiments viennent de l'Idée. Le sens intime et la sensation dérivent de la connaissance, parce que les sensibles tant matériels que spirituels tirent leur origine de l'Idée, qui leur donne, par un même acte créateur, la réalité et la cognoscibilité On a dit : Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu ; adage indubitable, entendu en un certain sens ; mais il serait beaucoup plus juste de lui substituer celui-ci : Nihil est in sensu, quod non prius fuerit in intellectu... — C'est à la prédominance du sensisme dans l'âge moderne qu'il faut principalement attribuer la détresse à laquelle la philosophie est aujourd'hui réduite. » *Introduz.*, I, pp. 358-359.

innées. Elles sont innées chez Dieu qui est la source de toute pensée : dans l'esprit humain, elles sont nécessairement acquises.

Nos idées particulières viennent toutes de l'idée de l'être, mais il faut bien se garder d'entendre ici l'être purement possible, comme le fait Rosmini.

Pour expliquer la variété des concepts, il ne suffit pas d'introduire la variété des sensibles jointe à leur approchement d'un intelligible unique ; car un grand nombre de sensibles ne pourront jamais nous donner qu'un seul intelligible. Or, il est de fait que l'homme possède un grand nombre d'intelligibles qui se distinguent complètement des sensibles auxquels ils s'unissent. Ainsi, par exemple, les odeurs, les sons, les couleurs, sont des sensibles ; mais les idées de qualité, d'effet, et autres pareilles, sont des notions intellectuelles, dans lesquelles on trouve un élément intelligible également distinct et de l'impression sensible et du concept intelligible de l'être possible et générique. Selon Rosmini, l'idée de substance est la relation de l'être à l'égard des qualités, et l'idée de cause, la relation de l'être avec les effets. Soit ; mais, par qualités et par effets il faut alors entendre des sensibles mêlés d'intelligibles, et non pas des sensibles purs ; sans cela, loin de pouvoir comprendre l'assertion précitée, on ne voit pas même en quoi les qualités se distinguent des effets. Si le concept de l'être est l'unique intelligible et comme le prisme interposé entre la pensée et les sensibles qu'il convertit en idées, il devient impossible de comprendre comment il se fait que les concepts de substance, de cause, de qualité, d'effet sont tellement distincts et différenciés les uns des autres que l'esprit se trouve impuissant quelque effort qu'il fasse, à les réduire à un seul. Sans doute, la variété des sensibles peut engendrer la variété des concepts sous le rapport de la sensation ; mais la différence qu'il y a entre les diverses idées n'est pas seulement sensible, elle est surtout intellectuelle. Ainsi, par exemple, la différence qu'il y a entre le rouge et le bleu, le

chaud et le froid, le tendre et le dur, ou bien entre un son et une couleur, entre une saveur et une odeur, cette différence est purement sensible, et peut fort bien se comprendre dans l'hypothèse où l'intelligible est unique. Mais il n'en est pas de même de la différence entre la qualité et l'effet, le dehors et le dedans, le premier et celui qui vient après, etc. ; car il y a entre ces différents termes une dissemblance intellectuelle consistant en certaines relations qui, étant au-dessus des sens, se comprennent et ne se sentent pas. En effet, si nous demandons pourquoi la qualité diffère de l'effet, pourra-t-on répondre que la différence est pareille à celle qui distingue le blanc et le noir, le son grave du son aigu, et l'impression du toucher de celle de la vue ? Non, sans doute. Dans le second cas, la variété est purement sensible, au lieu que dans le premier elle est intellectuelle. Il est donc clair que le sensible ne peut fournir cette différence, et que l'idée de l'Etre, toujours la même, n'a pu l'engendrer.

Si nous passons de la sphère des choses sensibles à un ordre plus élevé, l'impossibilité de la génération idéale des idées nous paraîtra plus claire encore. Ainsi, par exemple, nous avons les idées d'unité, d'infini, d'éternel, d'immense, de sainteté, et ces idées ne sont pas renfermées dans celle de l'être simplement pris, bien qu'elles en soient inséparables. L'inséparable n'est pas l'identique, puisqu'il n'exclut pas la distinction au moins mentale. L'être, tel que l'intuition nous le montre, est indubitablement un, infini, éternel, immense, saint et doué de toutes ces perfections qu'on appelle apodictiques, morales et métaphysiques : mais c'est que, selon nous, l'être est un véritable concret qui renferme une synthèse idéale ; néanmoins, chacun de ces concepts se distingue intellectuellement de l'idée de l'être abstrait, possible et simplement pris, tel que l'entend Rosmini. Il faut même aller plus loin : l'idée même de l'être concret est mentalement distincte de ses diverses perfections, et celles-ci se distinguent de même entre elles, bien qu'elles

soient inséparables. Le concept de l'être est le centre auquel aboutissent, comme des rayons, les autres notions, et auquel elles correspondent comme les secteurs d'un cercle immense ou les faces d'un polygone d'une infinité de côtés. Ce concept est très simple et pourtant indissolublement uni à une multitude d'autres concepts, qui se résolvent en une parfaite unité objective, en sorte que la multiplicité n'a pas lieu hors de notre pensée et des rapports extérieurs de l'être lui-même. Quand on prend le concept de l'être avec le cortège des notions qui l'accompagnent nécessairement, on peut en déduire logiquement ces notions, puisqu'elles y sont saisies par l'esprit ; et alors on travaille sur une idée composée et non pas sur une idée simple, fait que n'ont pas remarqué les rosminiens. Il y a plus : il serait encore impropre, même dans ce cas, de dire que les idées déduites sont engendrées par l'idée complexe ; car on ne fait évidemment ici qu'une simple analyse, il s'agit ici de séparation et non de génération [1]).

Sans doute la théorie de Rosmini n'est pas fausse de tous points. Elle s'appuie sur ce fait que nos idées dérivent toutes de l'idée de l'être ; or, c'est là une constatation d'expérience et, par conséquent, un fait inattaquable. Toutes les idées supposent celle de l'être et y sont intimement renfermées. Il est impossible de penser à quoi que ce soit sans avoir le concept de l'être et, d'autre part, on peut penser à l'être tout simplement, sans faire appel à aucun autre concept. L'être est intelligible par lui-même, et c'est de lui que tous les autres concepts empruntent leur intelligibilité. Ce n'est pas un petit mérite pour Rosmini d'avoir mis en lumière une si importante vérité [2]).

Mais il ne faut pas s'en tenir là ; il faut aller jusqu'où nous poussent le mouvement de la logique et la nécessité de la pensée ; il faut reconnaître que l'être atteint par l'esprit

[1]) *Introduz.*, II, pp. 92-98.
[2]) *Introduz.*, II, p. 98.

humain dans la première intuition, est l'Etre très réel, très subsistant, très déterminé, Dieu lui-même ; il faut aussi expliquer de manière différente le lien qui rattache les idées particulières à cette source de toute lumière et de toute intelligibilité. La nouvelle explication que propose ici Gioberti doit, dans sa pensée, constituer l'assise et la justification de sa théorie de la connaissance.

Comment d'abord, les concepts absolus procèdent-ils de l'Etre réel? La question n'offre aucune difficulté: c'est dans l'Etre lui-même que nous les saisissons [1]). Et en Dieu ces attributs sont très parfaite unité, de sorte que si un esprit créé pouvait pénétrer l'essence de Dieu, il ne trouverait plus aucune distinction de raison entre les perfections et les qualités de l'Etre incréé. A proprement parler, elles ne dérivent d'aucun concept : nous les acquérons simultanément avec l'idée de l'Etre qui a sur elle une priorité logique, mais non chronologique. L'idée de l'Etre, avec les concepts réunis d'éternel, d'immense, d'un, d'infini et autres semblables, avec tout le cortège des idées absolues, forme la synthèse primitive de l'intuition qui est une révélation véritable. Nous voyons la synthèse idéale comme la synthèse naturelle, le monde de l'Etre comme celui des existences, par une perception immédiate et intuitive. Les diverses parties de cette synthèse idéale sont entre elles indissolublement unies et enchaînées ; elles dépendent logiquement de l'idée de l'Etre, sans en être engendrées, sans que leurs éléments y soient contenus, à l'envisager telle qu'elle se présente à l'esprit dans sa simplicité native. Ces parties de la synthèse composent une multiplicité rationnelle qui se résout objectivement en une très parfaite unité. Que si l'Un réel apparaît à notre intuition sous l'aspect d'une multiplicité mentale, cela tient à l'obscurité impénétrable qui enveloppe l'essence de l'Etre. Je conclus donc, en répondant

[1]) *Introduz.*, II, pp. 100-102.

à la question proposée, que les concepts absolus procèdent de l'idée de l'Etre, non par voie de génération ni par voie de création, mais par une simple dépendance logique [1]).

Quant aux concepts relatifs aux idées de toutes les choses particulières, il est bien clair qu'ils ne sauraient procéder de la même manière de l'essence divine. Les existences réelles procèdent de Dieu, mais uniquement par voie de création. Il faut dire la même chose de toutes les idées qui leur correspondent. Nous connaissons le réel en tant que nous le percevons et c'est dans l'intuition même de l'acte qui le crée que nous le percevons. Quand je perçois le livre, je saisis, par ma raison, l'élément intelligible qui constitue le côté lumineux du phénomène : or, cet élément intelligible, c'est en Dieu que je le perçois tout aussi bien que le livre concret lui-même. C'est dans l'intuition de l'acte créateur que je perçois le livre ; c'est donc en tant que créé qu'il m'est connu et je vois, pour ainsi dire, le concept de livre sortir de la pensée divine par voie de création. On peut donc dire que l'idée d'existence intervient dans la formation de toutes nos idées particulières ; mais elle ne saurait suffire pour expliquer et fonder la différenciation de ces idées ; ainsi, par exemple, la différence qui existe entre la substance seconde et la cause seconde, entre les effets et les qualités, ne peut se déduire de la simple notion de l'existence.

Le principe de différenciation, c'est l'essence des existences concrètes, de sorte que si nous la connaissions, nous serions en état d'en déduire tout l'ensemble des concepts relatifs. Mais cette essence, comme toutes les essences, est ici-bas inaccessible à notre pensée ; aussi est-il évident que, pour nous, les idées particulières ne dérivent de l'idée d'existence, ni par voie de génération, ni par voie de production, mais par simple dépendance logique [2]).

[1]) Cf. *Introduz.*, II, p. 102.
[2]) *Ibid.*, p. 104.

L'idée est une, considérée en elle-même, mais l'intuition de l'acte créateur nous permet de la saisir dans sa multiplicité dialectique. « L'acte créateur multiplie par rapport à nous l'intelligible absolu, en créant les intelligibles relatifs » [1]). Et toutes nos idées particulières ne sont ainsi que les délimitations, relatives à nous, de l'idée absolue : elles résultent d'une « synthèse de l'intelligible absolu et unique avec les intelligibles relatifs, particuliers et multiples que nous percevons » [2]).

Ainsi nous avons l'intuition immédiate de l'acte créateur.

Nous atteignons cet acte dans son principe nécessaire qui est Dieu et dans son terme contingent, la nature : ces deux objets sont immédiatement intelligibles pour nous, le premier, parce qu'il est l'intelligible par essence ; le second, parce qu'il découle du premier et, par participation, reçoit quelque chose de son intelligibilité. Dieu, en créant, pense les intelligibles relatifs [3]). Cet intelligible contingent nous l'atteignons, non seulement dans sa généralité, dans sa nature d'existant et de créé, mais dans sa nature spécifique, avec ses caractères variés et multiples, et c'est de là que naît la grande variété de nos idées particulières.

Dieu est finalement la source de toute science ; en lui et par lui, nous connaissons à la fois le général et le particulier.

III. — Le surintelligible.

La sensibilité et l'intelligence sont, nous venons de le voir, deux facultés irréductibles : chacune d'elles est restreinte à un objet spécial et nettement déterminé, de sorte que l'intelligence est absolument impuissante à saisir le sensible, et, d'autre part, les intelligibles sont pour la sensibilité un domaine fermé, dans lequel elle ne saurait en aucune manière pénétrer. Ces deux facultés viennent, pour

[1]) *Protologia*, p. 267.
[2]) *Ibid.*
[3]) Voir *Protologia*, II, p. 229.

ainsi dire, se heurter à un obstacle invincible, dès qu'elles veulent dépasser les bornes que la nature leur impose ; nous nous apercevons alors que notre connaissance n'embrasse pas toute la réalité, qu'au delà du champ de notre rayon visuel s'étendent à l'infini des espaces que nous ne pouvons mesurer. Nous voudrions comprendre le sensible et sentir l'intelligible, mais c'est là une pure impossibilité ; nous voudrions, au moins, posséder une troisième faculté qui, de quelque manière, atteignît le lien intime qui relie entre eux ces deux ordres si différents et les embrassât sous une forme unique, mais un tel pouvoir nous est refusé : de là naissent en nous l'idée vague, ou, plutôt, la sensation et comme le pressentiment d'un autre ordre de choses ; la limitation réciproque de nos facultés nous en révèle l'imperfection, nous concevons un ordre de choses qui est à la fois suprasensible et surintelligible [1]), et c'est ainsi que nous vient la première notion de l'incompréhensible.

Chacune de nos facultés prise isolément serait impuissante à nous fournir cette idée, car, dans leur champ d'action respectif, la sensibilité et l'intelligence saisissent d'une manière totale leur objet propre. Si l'homme était doué uniquement d'intelligence, il serait convaincu qu'en dehors des intelligibles qu'il saisit, il n'y a absolument rien ; s'il était limité à la sensibilité, le monde des intelligibles serait pour lui un domaine inabordable, et il ne soupçonnerait même pas l'existence d'une réalité dont il ne trouverait dans ses sensations aucune représentation.

Le concept de l'incompréhensible ne dérive pas de la sensibilité, puisqu'il ne présente absolument rien de sensible [2]). Il ne saurait davantage venir de la raison. Il y aurait évidente contradiction à ce que l'intelligence, dont l'objet propre est l'intelligible, saisisse en même temps ce

[1]) *Teorica del Sovran.*, p. 38.
[2]) *Teorica del Sovran.*, p. 39.

qui s'oppose le plus à cet objet, c'est-à-dire le surintelligible et s'élève de quelque manière à l'affirmation d'une réalité qui, par définition, est en dehors de ses prises.

« Il ne servirait à rien de dire que l'intelligence nous révèle l'incompréhensible, comme la lumière fait voir l'ombre ; car on ne voit l'ombre qu'autant qu'elle est une lumière plus affaiblie ; d'où il suit que la métaphore est mal appliquée. Par rapport à la faculté qui comprend, ce qui n'est point intelligible est un simple néant, une pure négation, comme les ténèbres parfaites pour la vision ; ce n'est ni ne peut être une chose positive et réelle, comme l'est le véritable surintelligible. On pourrait présupposer encore que la réalité du surintelligible dérive de ses relations avec les choses comprises ; mais, pour saisir une relation, il faut avant tout connaître les termes d'où elle résulte ; et à cause de cela, les intellections ne peuvent être connues dans leurs rapports avec le surintelligible, si l'on n'a l'appréhension de ce dernier. On dira peut-être que les difficultés insolubles auxquelles la raison conduit par ses déductions démontrent quelque réalité supérieure à notre esprit : mais c'est là une pétition de principe ; car toute difficulté insoluble présuppose logiquement le concept du surintelligible. L'esprit ne peut résoudre une multitude de problèmes parce qu'il trouve en eux quelque chose qui surpasse son intelligence ; mais il n'acquiert pas l'idée générique du surintelligible parce que ces problèmes sont insolubles » [1]).

C'est en exerçant simultanément ses deux facultés, en les comparant, que l'homme prend un vif sentiment de leur imperfection : et alors s'élève en lui un vague pressentiment, puis une idée plus nette, et enfin une inébranlable conviction que l'intelligible absolu est loin de se manifester à nous tout entier, que nous n'en atteignons qu'une infime partie, que la réalité idéale nous déborde de toutes parts,

[1]) *Introduz.*, II, p. 551.

et constitue pour nos trop faibles intelligences la sphère inaccessible du mystère [1]).

« Chose singulière, mais vraie cependant ! dans toute l'histoire de la philosophie, de Pythagore et de Platon à Hégel et à Rosmini, aucun philosophe ne s'est donné la peine de rechercher si l'esprit humain ne contient pas un élément inconnaissable, mais dont l'existence pourtant est certaine, et quels rapports ce principe mystérieux peut entretenir avec l'intelligence et les autres facultés de notre âme. Assurément tous les grands métaphysiciens et tous les esprits profonds ont pressenti et reconnu le mystère qui gît au fond de la pensée et au fond des choses, mais il n'y en a aucun, que je sache, qui ait tenté de vérifier psychologiquement la notion même de mystère, convaincu sans doute que l'incompréhensibilité d'un tel objet s'opposait à toute recherche dans cette direction » [2]).

Quoi qu'il en soit, c'est là une lacune qui a donné lieu à de très graves erreurs ; il est temps de la combler.

Nous avons l'idée de l'intelligible : voilà le fait. Quelle est la portée, la signification de ce fait ?

Nous devons dire d'abord que cette idée, ne pouvant se rattacher ni à l'exercice de la sensibilité ni à celui de la raison, implique en nous l'existence d'une faculté spéciale à laquelle Gioberti donne le nom de surintelligence, *sovrintelligenza* [3]).

Qu'est-ce au juste que cette faculté ? D'abord, elle ne constitue pas une connaissance claire, car autrement elle

[1]) *Teorica del Sovran.*, pp. 37-38, 240, note 25.
[2]) *Teorica del Sovran.*, p. 38.
[3]) « Segl' intelligibili sono accompagnati nel nostro pensiero da un elemento eterogeneo, d'indole non solo diversa, ma contraria alla natura loro, e consistente nella incomprehensibilità, la sana logica vuole che questo elemento si attribuisca a una facoltà diversa, nello stesso modo che i sensibili e gl' intelligibili come disformi tra loro, si ascrivono a due distinte potenze. Imperocchè la sola regola che abbiamo per distinguere e classificare in modo non arbitrario le facoltà dell' uomo, è di seguire nel dividerle e ordinarle la diversità e la disposizione degli oggetti ». *Teorica del Sovran.*, p. 41, nº LXII.

ferait double emploi avec la raison. On ne peut mieux en donner une idée et la définir qu'en l'appelant une foi, une croyance, un instinct, un sens du mystère, un pressentiment, un sentiment vague et indéterminé dans son objet, mais très précis dans sa tendance, très certain et très réel, qu'en dehors de ce que nous connaissons il y a encore quelque chose à connaître, et enfin un désir, une appétition de la connaissance de ce quelque chose.

« La marque du surintelligible consiste précisément dans notre inaptitude à le comprendre ; de telle sorte qu'il y a une opposition radicale entre les autres puissances, ainsi nommées parce qu'elles ont le pouvoir de saisir leur objet, et la surintelligence, impuissante à l'appréhender, et qui consiste essentiellement dans cette impuissance. Aussi, dans sa sphère, il y a, d'un côté, absence d'un objet susceptible d'être pensé, et de l'autre, il y a insuffisance absolue : le concept du surintelligible résulte de ces deux conditions : inexcogitabilité objective et impuissance subjective unies ensemble » [1]).

« Il reste donc à considérer la surintelligence comme une faculté toute spéciale, qui ne dépend en aucune manière de l'action de son objet sur notre esprit, mais simplement de la nature et du développement intérieur du sujet. Les autres facultés sont subjectives et objectives tout ensemble, parce que leur objet concourt à les actualiser ; au lieu que la surintelligence est une faculté purement subjective, qui s'actualise sans le concours de son objet ; aussi, tandis que les autres facultés sont les résultats de leur objet qui, en faisant agir la puissance, la réduit en acte, dans la surintelligence, l'objet est fourni par la faculté même » [2]).

Comment, maintenant, un tel instinct peut-il se trouver en nous et s'accorder avec la nature de l'esprit humain ?

C'est que l'esprit est une force créée et, comme toute force,

[1]) *Introduz.*, II, p. 553.
[2]) *Introduz.*, ibid., p. 554.

se déploie sans cesse ; il tend à l'action, au mouvement et réalise à chaque instant cette tendance. Or la puissance créée ne peut s'actualiser d'une manière totale dans le temps : il reste toujours en elle quelque chose d'inachevé, qui ne se développe pas, et qui pourtant devrait se développer. Nous avons un vif sentiment de cet inachèvement et voilà ce qui explique notre pressentiment d'une connaissance supérieure et plus parfaite. La surintelligence est le sentiment d'une virtualité comprimée, et de ce chef, au lieu de contredire la nature de l'esprit, elle rentre tout naturellement dans le développement même de sa vie [1]).

De ce point de vue elle est une faculté aussi naturelle que la sensibilité et l'intelligence, faculté inamissible, par conséquent, faculté universelle dont aucun homme n'est privé, bien qu'en fait il y en ait bien peu qui prennent garde à un phénomène si mystérieux ; faculté essentiellement humaine aussi, puisqu'en Dieu tout est lumière, clarté pleine et parfaite actualisation [2]).

L'objet propre de la surintelligence est, par définition, incompréhensible ; nous pouvons, cependant, nous en faire une certaine idée, au moins d'une manière négative et par voie d'exclusion.

D'abord, il n'est pas un pur néant, puisque tout le monde reconnaît son existence. En second lieu, il est essentiellement objectif et représente une réalité ; l'objectivité étant le caractère propre de l'intelligence, doit nécessairement appartenir aussi à la surintelligence [3]).

Enfin, il est une réalité inconnaissable, et nous savons que, pour nous, l'inconnaissable c'est l'essence de Dieu, des choses et de nous-mêmes [4]).

[1]) Cf. *Introduz.*, II, p. 555-558.
[2]) Cf. *Introduz.*, II, pp 569-570; *Teorica della mente*, p. 56, XXIX.
[3]) *Introduz.*, II, p. 560.
[4]) « Ora qual è la facoltà per cui apprendiamo la realtà dell' essenza tuttochè incomprehensibile ? Non è la sensibilità, poichè l'essenza non è sensibile ; non la ragione, che apprende solo gl'intelligibili ; ora l'essenza, non chè essere intelligibile, consiste appunto in ciò, che non può essere

« L'Idée, en se montrant à l'esprit, se présente comme bilatérale, et ce double aspect se renouvelle en tous les intelligibles. Elle est claire et obscure, lucide et ténébreuse en même temps ; elle se communique à l'esprit par son côté clair, mais sa lumière jaillit d'un point très obscur. Le côté clair et, pour ainsi dire, le disque visible de l'Idée est le seul point qui la mette en rapport avec l'intellect, en l'irradiant de sa lumière. La face obscure se soustrait à lui ; elle ne se laisse pressentir que par son obscurité ; elle se montre de quelque manière en fuyant ; notre esprit la voit, comme les yeux du corps voient les ténèbres » [1]).

Par delà la zone où rayonne notre intelligence, il y a un domaine de réalités qui nous échappe, il y a une sphère surintelligible qui dépasse, précède et explique logiquement la portion limitée que nous atteignons et qui constitue pour nous tout l'intelligible. Le surintelligible et l'intelligible absolu sont, en substance, identiques ; le centre est le même, mais, par rapport à nous, la circonférence est inégale : le regard divin embrasse la sphère tout entière, pour lui tout est intelligible ; l'intelligence créée et finie est condamnée à n'en apercevoir qu'une portion ; ce qui est intelligible en soi et pour Dieu devient pour nous, à cause de la limitation de nos facultés, l'inconnaissable. Sur le chemin de la pensée nous avançons pendant quelque temps dans la pleine clarté de la lumière, mais tout à coup le soleil s'éclipse derrière d'épais nuages, les ténèbres nous environnent, une nuit obscure enveloppe l'esprit et les choses. Les nuages pourtant n'ont point anéanti l'astre lumineux et nous savons que là-haut il continue à briller : de même l'impuissance de nos esprits n'impose point de limites à la réalité qui nous échappe.

intesa dalla nostra attuale facoltà conoscitiva. L'apprensione della essenza è adunque la fede di una incognita, anzi che la intellizione di essa, e la facoltà che la produce può essere considerata piuttosto come un istinto, che come un ramo della facoltà di conoscere ». *Teorica del Sovran.*, pp. 39-40, LX.

[1]) *Introduz.*, II, p. 561.

L'essence représente donc le principe mystérieux et insaisissable qui est la source de toutes les propriétés que nous découvrons dans les corps ; elle est le noumène, dans le sens même où l'entendait Kant, avec cette différence que Gioberti lui attribue une parfaite et indiscutable objectivité.

« Sous le rapport de la nature subjective de son principe et de l'impénétrable réalité de son objet, le surintelligible est véritablement le noumène de E. Kant, et la base de la seule philosophie transcendante qui soit accessible à l'esprit humain. Le philosophe allemand établit son système sur une confusion de l'intelligible avec le surintelligible et il attribua à l'un ce qui convenait à l'autre. Nous voyons le premier en lui-même et par son moyen, nous saisissons le second comme ce qui ne peut être pensé, s'il n'a revêtu une forme intellectuelle, laquelle, douée de réalité objective en ce qui appartient à l'intelligible, devient subjective et phénoménale en ce qui s'applique au surintelligible. Nous voyons que cette réalité impossible à saisir répond au noumène, et cette notion subjective, au transcendantal de la philosophie critique. Mais les formes subjectives de Kant n'ont qu'une simple apparence objective ; tandis que l'objectivité du surintelligible nous est certifiée par celle de l'intelligible. Sauf cette différence, l'identité entre les deux concepts du Criticisme et le nôtre est parfaite ; par conséquent, le surintelligible est une inconnue objective que l'on pense, en la symbolisant par un concept subjectif, né de l'intelligible et dépouillé d'objectivité, au moyen du procédé abstractif de la réflexion » [1]).

[1]) *Introduz.*, pp. 565-566. « Ce point fondamental de la philosophie critique, continue Gioberti, contient une erreur de méthode et d'application. L'idée générale qui fournit une base à la première Critique de Kant est vraie en elle-même : l'erreur consiste à attribuer à la raison une qualité qui ne convient qu'à une faculté supérieure et suprarationnelle. Le philosophe allemand s'écarta de la vérité, en échangeant le sujet de la théologie révélée avec celui de la métaphysique, et en rendant absolument subjectif l'intelligible qui est objectif en lui-même et qui ne peut admettre cette propriété, sinon en tant qu'on l'emploie comme un pur signe du surintelligible. Ainsi l'Idée exprime en elle-même la réalité suprême ; mais le concept abstrait de l'être que l'on en déduit, et que

C'est déjà un résultat appréciable que de reconnaître l'existence d'un fond mystérieux de la nature que notre pensée soupçonne et voudrait pénétrer, mais qui se refuse obstinément à nous livrer son secret. Il est possible même de pénétrer encore plus avant dans la connaissance du surintelligible ou, pour mieux dire, de reculer un peu la borne qui marque notre ignorance de sa vraie nature. Puisque, surintelligible pour nous, il est intelligible en Dieu, ne devons-nous pas lui appliquer tous les attributs qui conviennent à la pensée divine si, du moins, nous le considérons dans ce qu'il représente de positif, et non en tant qu'il souligne chez nous une imperfection radicale de notre faculté de connaître ? Il est donc absolu, éternel, immuable, nécessaire, indépendant de l'espace et du temps [2]).

l'on accommode au surintelligible, n'est qu'un phénomène intellectuel, comme toute abstraction, et un symbole employé pour exprimer un concret parfaitement inconnu. Le criticisme, pressé logiquement par son principe, déclara toute métaphysique impossible, en échangeant la plus noble partie de la philosophie naturelle contre la métaphysique révélée, laquelle est la seule science rationnellement inaccessible à l'esprit humain. Mais cette même qualité de la théologie positive suppose nécessairement qu'il y a une science rationnelle possible ; autrement, loin de résoudre le problème, on ne peut même ni le concevoir, ni le proposer ; ce qui aurait dû être remarqué par Kant, car ses conclusions sur l'impossibilité de la métaphysique étant dogmatiques, et non sceptiques, elles prouveraient,si elles étaient vraies,une science plus haute et inébranlable.

[2]) Cf. *Teorica della mente*, p. 50 ; *Protologia*, I, p. 119; *Introduz.*, III, p. 876, note 51 : « L'intelligible ne peut être pleinement intelligible qu'à lui-même; ainsi la parfaite intelligibilité ne regarde que la parfaite intelligence, c'est-à-dire l'Être lui-même. L'intelligent et l'intelligible se compénètrent dans l'Être, comme dans l'homme la pensée se pénètre elle-même.

L'intelligible est tel à l'égard de Dieu.

Mais l'intelligible divin est aussi intelligible pour l'homme, en vertu de l'acte créateur. L'intelligible divin devient humain, au moyen de la création.

Donc, entre l'intelligible divin et l'intelligible humain il doit y avoir la même différence qu'entre l'Être et les existençes.

Cette différence constitue le surintelligible.

L'intelligible humain est une limitation, une négation partielle de l'intelligible divin. Le surintelligible est l'intelligible divin, en tant qu'il est exclu de l'intelligible humain.

Le surintelligible en soi est la négation de l'intelligible.

L'intelligible divin est infini, et il exclut le surintelligible.

L'intelligible humain, étant limité, créé, contingent, ne peut être abso-

La théorie du surintelligible présente certainement un intérêt tout spécial, et c'est là, semble-t-il, une des plus heureuses trouvailles de Gioberti. Elle constitue un effort puissant pour expliquer l'existence et la possibilité de l'inconnaissable et, en le rattachant à l'exercice même de nos facultés, pour le faire rentrer encore d'une certaine manière dans les cadres de la connaissance.

Bien comprise, cette théorie est appelée à jouer dans la spéculation philosophique un rôle considérable, et elle se prête, sur le domaine des sciences théologiques, aux applications les plus fécondes.

Elle doit développer en nous le sens du mystère sans lequel il n'est point de vraie philosophie. Vouloir écarter le mystère, de quelque nature qu'il soit, ce n'est pas augmenter la science, mais l'ignorance.

Et ne pas vouloir reconnaître les bornes que la nature elle-même impose à notre entendement, c'est s'exposer — en raison des obscurités partielles qui se rencontrent partout — à rejeter finalement toute certitude et à tomber dans l'abîme d'un mysticisme total, ou, par un excès contraire, à se rejeter dans un dogmatisme faux et puéril qui rapetisse et énerve les intelligences.

Gioberti peut être légitimement considéré sur ce point comme un précurseur d'Herbert Spencer et sa théorie est, certes, autrement pénétrante que celle de l'auteur des *Premiers Principes*.

Les points de rapprochement sont curieux à noter entre ces deux penseurs. Tous les deux ils font de l'inconnaissable l'un des plus grands problèmes de la philosophie ; tous les deux ils reconnaissent, à côté des idées claires de la

lument positif, mais il doit renfermer plus ou moins de négatif, c'est-à-dire se rapprocher du surintelligible.

Le surintelligible est la limite de l'intelligible humain.

De même que l'existence est la limitation de l'Être, le contingent, celle du nécessaire, de même, le surintelligible est la limitation de l'intelligible communiqué aux créatures. »

science, une connaissance purement symbolique par laquelle l'homme cherche d'une manière plus ou moins heureuse, mais toujours fort imparfaite, à préciser les contours d'une réalité profonde qui lui échappe ; tous les deux, avec un sens remarquable des méthodes et une juste vue de l'extrême complexité des choses, ils tiennent pour certaine l'existence d'un ordre de réalités inaccessibles et, avec l'humilité qui convient aux vrais savants, ils reconnaissent et proclament les bornes que la nature impose à l'esprit humain ; tous les deux, enfin, ils font de cet inconnaissable le point de départ et, dans un certain sens, le soutien des idées religieuses ; ils sentent que la reconnaissance d'un inconnaissable est pour la religion un élément de progrès et que le sens religieux s'affirme dans la mesure où le sens du mystère pénètre davantage les esprits et les âmes.

Ce sont là des constatations de haute valeur ; la philosophie est appelée, par le mouvement même de la pensée contemporaine, à les utiliser de plus en plus ; et en se pénétrant de l'idée féconde que le connaissable ne saurait entrer tout entier dans les cadres trop étroits de l'esprit humain, elle y trouvera, en particulier, un moyen de concilier par une synthèse supérieure les deux ordres si radicalement différents de l'existence et de la valeur.

Herbert Spencer ne fait cependant que s'arrêter à la constatation du fait, la manière dont il en parle semble trop, parfois, impliquer une injuste défiance de la raison, et il finit ainsi par attribuer à l'intelligence humaine d'inextricables antinomies.

Gioberti, au contraire, ne se laisse point ébranler par la constatation de la faiblesse de l'esprit ; sa belle confiance se tourne quand même vers la vérité, et l'existence des ténèbres ne fait que fortifier en lui la croyance à la lumière.

F. Palhoriès,
Docteur ès Lettres.

Paris, 1er octobre 1913.

XXV.

GODEFROID DE FONTAINES.

LES MANUSCRITS DE SES QUOLIBETS CONSERVÉS A LA VATICANE ET DANS QUELQUES AUTRES BIBLIOTHÈQUES.

(*Suite et fin**).

III. — Les manuscrits du Vatican.

Nous voici arrivé aux manuscrits de la bibliothèque Vaticane relatifs à Godefroid de Fontaines.

Avant de traiter spécialement des exemplaires du fonds Vatican, puis de ceux du fonds Borghèse, il nous faut signaler quelques particularités communes à tous ou propres à chaque groupe.

Les volumes sont tous en parchemin, de la première moitié du XIVe siècle, écrits à deux colonnes à l'exception de l'une ou l'autre page à trois colonnes ou à longues lignes. Dans le texte, on a tracé partout en couleurs alternées où le rouge et le bleu dominent, non seulement des signes de paragraphes, mais encore (sauf dans le ms. Borghèse 303 pour la partie relative à Henri de Gand) la première lettre de chaque question. Ces initiales sont ornées de quelques traits horizontaux dans le ms. Borghèse 121, mais ailleurs filigranées. Elles sont plus grandes au commencement de chaque quolibet où, dans quelques manuscrits, elles s'élancent pour border la marge. Les nos 1031 et 1032 du fonds Vatican et les nos 301 et 302 du fonds Borghèse ont le mot quolibet et le chiffre correspondant sur le haut des feuillets, de l'un en l'autre, en rouge et bleu alternés.

Quant à la reliure, elle est rouge pour les deux premiers manuscrits qui portent au dos leurs cotes ainsi que les armes de Pie VI et du cardinal bibliothécaire de Zelada ; elle consiste en carton

*) V. Revue Néo-Scolastique de Philosophie, 1918, pp. 365-388.

recouvert d'un parchemin jaunâtre pour tous les manuscrits du groupe Borghèse.

A. Manuscrits du fonds Vatican.

1. Vat. lat. 1031. 101 feuillets de 327 sur 238 millim. ; le fol. 92v en blanc.

Au fol. 101v, on trouve deux vers, des essais de plume et une date : *In nomine domini Amen Anno A* | *Annatiuitate* (!) *eiusdem mlo trecentessimo.*

Au fol. 1r, se lit l'ancienne cote du ms. : *V*(etus) *320* au-dessus de sa cote actuelle. Une note écrite à la mine de plomb en tête du fol. 13v, au début du quolibet V : *scribatis vsque huc ad magnam litteram*, fait supposer que la partie antérieure a fait l'objet d'une transcription au XIVe siècle. A part le fol. 93r, où se lit en écriture cursive une poésie latine en l'honneur de s. Thomas d'Aquin (Inc. *grandia clauigeri virent sublimia celis)*, une seule main a transcrit tout le texte du manuscrit. Jusqu'au fol. 75v, le copiste a répété l'énoncé de chaque question au bas de la page où elle commence.

A suivre sur le haut des fol. 1v-90r, les titres des quolibets *quolibet I*, *quolibet IJ* et ainsi de suite jusqu'au *quolibet XIV*, on s'attendrait à trouver ici tous les quolibets de Godefroid de Fontaines dont le nom paraît à la fin des quolibets XIII (fol. 75v) et XIV (fol. 90r) : *Explicit tercium decimum* (ou *XIIIJ*) *quolibet magistri godefridi de fontibus*. En réalité, ce contenu se décompose ainsi :

1° (fol. 1v-6v) un choix de questions abrégées et empruntées aux quolibets I-IV qui constituent ici les quolibets I-II ;

2° (fol. 7r-75v) un texte abrégé des quolibets III-XIII ;

3° (fol. 75v-90r) le quolibet XIV dans sa longue rédaction.

Le prétendu quolibet I qui commence : *Primo queritur vtrum mundus ab eterno potuit esse et arguitur quod non, quia necessario esset* (explicit de la question 1 : *debet reputari erronea vel impossibilis)*, groupe jusqu'au fol. 3r, 15 questions qui s'identifient comme suit : 1 (= quodl. II, q. 3), 2 (= II, 2), 3 (= III, 1), 4 (= III, 2), 5 (= IV, 5), 6 (= II, 4), 7 (= I, 20), 8 (= I, 5), 9 (= I, 2), 10 (= II, 12), 11 (= I, 6), 12 (= I, 19), 13 (= I, 17), 14 (= IV, 18), 15 (= I, 11).

Le prétendu quolibet II, dont voici le début (fol. 3r) : *Primo queritur vtrum angeli superiores intelligant per species pauciores et vniversaliores quam angeli inferiores et arguitur quod sic quia hoc dicitur 10 propositione de causis* (cette 1e question finit : *habet*

specialem difficultatem) réunit jusqu'au fol. 6r, les 14 questions suivantes : 1 (= quodl. II, q. 5), 2 (= II, 1), 3 (= II, 10), 4 (= II, 11), 5 (= II, 8), 6 (= II, 6), 7 (= II, 7), 8 (= I, 14), 9 (= I, 16), 10 (= I, 13), 11 (= I, 12), 12 (= I, 18), 13 (= I, 15), 14 (= I, 10). Voilà comment, sur la foi d'un seul ms., on prendrait deux fois pour un véritable quolibet de Godefroid, un choix de questions de provenance diverse, quoique de l'auteur, si la comparaison avec d'autres textes, nécessaire surtout dans la littérature quodlibétique [1]), ne venait pas démentir l'affirmation du copiste et dévoiler le procédé de l'arrangeur.

Quant au texte des pseudo-quolibets I-II, on y trouve d'abord une rédaction différente de l'imprimé et plus brève [2]) des questions 2, 5-6, 10-20 du quolibet I et des questions 1-8, 10-12 du quolibet II. Ensuite le texte est généralement plus court et il diffère pour toutes les questions des quolibets III-IV telles qu'elles se lisent dans l'*epitome*, imprimé à la suite du texte étendu des quolibets I-IV (éd. De Wulf et Pelzer, pp. 301-320, pp. 321-354).

Les 8 questions du quolibet III (fol. 7r-9v) sont les mêmes que celles de l'*epitome* imprimé (à savoir 1-6, 11 et 12), dont elles reproduisent le texte avec des variantes. Il en est de même, aux

1) Voici un autre exemple du contrôle auquel il faut soumettre les titres dont les copistes des mss font parfois précéder ou suivre les écrits scolastiques. Dans le ms. lat. 2520 du fonds Ottoboni, le scribe (fol. 253r, 265v, 267r) ajoute la mention : *Explicit sophisma determinatum a magistro h.* (en dernier lieu : *heinrico) de gandavo* (en premier et en dernier lieu, on lit en plus : *archidiacono tornacensi)* à trois questions qu'il vient de transcrire (fol. 252r-253r, 259r-267r). Un examen attentif y fait découvrir : la question 5 du quolibet XV de Henri de Gand (éd. Venise 1613, t. 2, fol. 368v-369v) ; la question 5 de l'article 32 et la question 2 de l'article 26 de sa Somme théologique (éd. Paris 1520, t. 1, ff. CXCVIr-CCIIIv ; CLVIIIr-CLXr).

2) Au début de la question 7 du quolibet II, le ms. 1031 (de même le ms. Borghèse 121, fol. 171r-v, qui sera décrit plus loin) présente des citations qui font défaut dans l'imprimé : *Preterea alanus super primam propositionem de maximis theologie dicit albedo facit album colora* (ms. 121, fol. 121v) *tum quale ergo anima dat esse hominem corpus substantiam. Ergo et cetera* (*Ergo — cetera*] om. cod. 121) *Preterea per animam est homo in genere animalis secundum illud de ecclesiasticis dogmatibus duas* (*ij. 2*, cod. 121) *animas dicimus in homine.* Immédiatement avant le *Respondeo*, on y lit encore : *damascenus libro suo* (om. cod. 121) *cap. 13 deus ex visibili et invisibili (ex-invisibili] et inuisibili et uisibili* cod. 121) *natura condidit hominem ex terra quidem corpus plasmans* (suit une autre citation du même auteur qui se retrouve dans l'édition, p. 110). Nous sommes donc en présence d'une reportation autre que la reportation imprimée. Dans celle-ci, l'alinéa final de la question 11 du quolibet I *(Et est circa praemissa amplius intelligendum...*, édit., pp. 30 sq.) constitue une addition postérieure au 18 février 1300, date de la constitution : *Detestandae feritatis*, qu'on y cite (Cf. A. Potthast, *Regesta Pontific. Roman.*, Berlin 1874, n. 24881 et 24914). Ajoutons que la citation de Simplicius que l'on trouve dans l'*epitome* à la question 2 du quolibet IV, n'est pas copiée sur celle du texte étendu correspondant (édit., pp. 324 et 240). Somme toute, il a donc existé plusieurs reportations des quolibets I-IV.

fol. 9v-13v, des questions du quolibet IV (à savoir 1-15, 17-22) sauf que le texte diffère plus ou moins de l'*epitome* imprimé, à partir de la question 10 inclusivement. C'est ainsi que, pour la question 18 du quolibet IV, le ms. 1031 contient (fol. 3r et 12v-13r) deux rédactions différant entre elles et autres que les rédactions imprimées. La première offre dans l'argumentation qui précède le *Respondeo*, deux arguments absents des textes imprimés.

Quant à la série V-XIII (fol. 13v-75v), le texte abrégé contient, sauf une exception, autant de questions que la longue rédaction correspondante [1]) : les quolibets VIII et XI en comptent chacun 17 ; les quolibets VI, VII et XIII chacun 18 ; le quolibet IX en a 19 ; les quolibets V, XII et X chacun 20. Si ce dernier quolibet compte non pas 19, mais 20 questions ici comme dans le ms. II, II, 182 de Florence et dans le ms. 298 du fonds Borghèse, c'est que l'abrégé décompose la question 8 de la longue rédaction, réserve l'énoncé à peu près identique : *vtrum vouens aliquid pro bono temporali puta pro sanitate corporis obtinenda teneatur postea votum implere* au commencement de la question 8 et fait du cas particulier dont s'occupe le reste, la question 9 qu'il formule ainsi : *utrum vouens aliquid sub conditione inhonesta sicut peregrinari si non consequatur* (fol. 53r) *voluptatem* (il faut : *voluntatem) de muliere teneatur votum implere conditione stante.*

Au fol. 75v, où la dernière question des quolibets V-XIII abrégés finit : *intraret postea arciorem religionem*, commence aussitôt le quolibet XIV dans son texte étendu.

En voici les premières phrases : *Circa iusticiam querebatur primo vtrum iusticia sit virtus generalis ab aliis virtutibus moralibus distincta. Secundo vtrum preter iusticiam sit aliqua alia virtus appetitiva generalis. Circa quas quidem questiones inducte sunt quedam rationes ad materiam ipsarum questionum directe pertinentes et veritatem earum principaliter inquirentes. Quedam autem materiam per* (!) *plurium aliarum questionum tangentes que propter solutionem illarum inducebantur, et secundum hoc ea que inducta*

1) Voici l'incipit du quolibet V dans le texte abrégé : *Qverebantur quedam circa deum. et quedam circa creaturas. circa deum quedam pertinencia ad essentialia. quedam ad personalia, circa pertinentia ad essentialia duo querebantur pertinentia ad potenciam, primum erat vtrum deus posset transsubstantiare angelum in corpus uel e converso.* En comparant l'incipit avec celui de la longue rédaction qu'on lira plus loin sous le nº 1032, on verra qu'ils sont à peu près identiques jusqu'à l'énoncé de la question 1 que l'abrégé formule ici en moins de mots. Par contre, le ms. 298 du fonds Borghèse dont il sera question plus loin, fait commencer l'abrégé par l'énoncé de la question : *Utrum deus posset convertere angelum in corpus.*

sunt ad presentes questiones tam directe quam indirecte requirunt solutionem multarum questionum propter quod de singulis aliquid est dicendum. Sed primo tractanda sunt circa presentes questiones ea que ad ipsas pertinent magis principaliter et directe. Deinde tractabuntur illa que magis principaliter pertinent ad alias questiones.

Plus étendu que d'autres quolibets de la longue rédaction, le dernier présente une physionomie unique grâce à son agencement et à son contenu. Alors qu'ailleurs, les différentes questions d'un quolibet sont traitées successivement chacune à part, après avoir été généralement annoncées au début d'une question antérieure, la première du même groupe, nous trouvons ici une masse compacte où le scribe va seulement quatre fois à la ligne en commençant par une initiale coloriée. C'est aussi le cas du ms. Vat. lat. 1032 qui contient le même quolibet.

Aux deux questions sur la justice en tant que vertu générale annoncées au début comme devant constituer l'objet du quolibet XIV, l'auteur rattache sous forme de difficultés ou d'objections, plus de vingt questions diverses sans les distinguer nettement et sans éviter les répétitions. Non content d'y développer une bonne partie du traité des vertus, il y discute encore de la nature de la théologie, de l'intellection et des espèces intelligibles, de la spécification des actes psychiques et du mouvement, de la science subalterne, de la préexistence des formes, des attributs divins et de leur distinction. Ce n'est pas un artifice de sa part, bien que le rédacteur ait pu ajouter des développements nouveaux. Car nous avons ici la relation d'une dispute qui s'est réellement tenue, comme il ressort du début déjà transcrit, rapproché des passages que voici :

Fol. 80v : *Sed quia in arguendo (argumento*, ms. 1032, fol. 239v, col. 2) *videtur inquiri in quo debet poni iustitia ut in subiecto scilicet vtrum sit in voluntate vel in appetitu sensitivo, licet autem de hoc alibi aliquid sit tactum, ad eius euidentiam tamen est intelligendum sicut alias pluries dictum est, iterum dico quod respectu eorum que nobis sunt possibilia et convenientia ex naturalibus per se et* (omitt., ibid.) *primo et principaliter non requiritur aliquis habitus disponens vel habilita*(n)*s (habilitans*, ibid.) *voluntatem ad hoc quod prompte inclinetur in illud (id*, ibid.) *quod apprehenditur a recta ratione quia hoc contingit (conuenit,* ibid.) *ei ex condicione sue nature (nature sue*, ibid.).

Fol. 82r : *Deinde accedendum est ad solutiones rationum que inducebantur ad aliam questionem... sic enim procedebatur in disputando circa huiusmodi questiones quod quedam rationes induce-*

bantur ad vnam (la première des deux questions sur la vertu générale de justice) *que induci poterant ad aliam et e converso.*

Fol. 82v : *Ad aliud cum arbuebatur (arguebatur*, ms. 1032, fol. 243r) *contra respondentem (qui dicebat*, add., ibid.) *quod caritas est virtus generalis respectu aliarum virtutum* (omitt., ibid.) *quia alias habet referre in finem suum quod hoc non sufficiebat...*

Cependant le tout se présente comme une discussion un peu confuse. Il nous paraît qu'à la fin de la carrière professorale de Godefroid, des assistants ont profité de cette dernière dispute quodlibétique amorcée par un sujet de morale, pour soumettre à une nouvelle critique toute sorte de théories du maître liégeois, et celui-ci pour les défendre encore une fois sans ménager des adversaires défunts comme s. Thomas d'Aquin et Henri de Gand.

Dans plusieurs manuscrits, des copistes ou des lecteurs rompus à la scolastique ont distingué chacun à sa façon et inscrit en marge ou ailleurs, soit les questions soit les conclusions que renferme le quolibet XIV. Tandis que l'abrégé du ms. II, II, 182 de Florence relève une dizaine de questions comme on l'a vu plus haut, le ms. 1031 donne en marge du quolibet XIV, les titres de 26 questions. Dans le ms. 1032, on distingue en marge du même quolibet 5 articles avec 69 conclusions qui sont le plus souvent énoncées. Les articles et une partie des conclusions reparaissent, au fol. 24r, à la fin d'une table préliminaire. Nous les donnons ici tels quels, mais sans les indications : *articulus* ou *conclusio* et sans les chiffres que la table ajoute. Nous reproduisons en même temps les 26 titres du ms. 1031, d'après la table du fol. 92r.

Vat. lat. 1031 (fol. 92r)	Vat. lat. 1032 (fol. 24r)
1. *utrum ponenda sit aliqua virtus generalis.*	*Utrum iustitia sit uirtus generalis ab aliis virtutibus distincta.*
2. *utrum iustitia legalis sit virtus generalis et qualis sit eius generalitas.*	*Quod temperantia et fortitudo non sunt virtutes generales.*
3. *utrum iustitia legalis ab omnibus aliis virtutibus sit distincta.*	*Utrum preter iustitiam sit aliqua alia virtus appetitiua generalis.*
4. *utrum amicitia possit esse virtus proprie dicta.*	*Quod amicitia acquisita est virtus spiritualis ab aliis distincta.*
5. *utrum amicitia acquisita sit virtus generalis.*	*Quod ipsa non est uirtus generalis.*
6. *utrum alique alie amicitie sint ponende praeter illam quae est virtus specialis.*	*Quod caritas proprie est amicitia et quod est uirtus communis.*
7. *utrum secundum philosophum sit ponenda aliqua amicitia qualis est caritas.*	*Quomodo prudentia est uirtus generalis.*
	Quod omnes uirtutes morales sunt in appetitu sensitiuo.
	Quod iustitia particularis est in con-

8. *utrum amicitia quae est caritas sit virtus generalis.*

9. *utrum iustitia legalis et amicitia que est caritas differant.*

10. *utrum virtutibus moralibus et iustitie legali et caritati correspondeant alique virtutes intellectuales.*

11. *utrum theologia sit scientia speculativa vel practica vel affectiva.*

12. *utrum virtutes morales sint in appetitu sensitivo.*

13. *utrum virtutes morales sint connexe.*

14. *utrum respectu omnium appetibilium possit esse una virtus appetitiva.*

15. *utrum perseverantia et heroica et magnanimitas sint virtutes generales.*

16. *utrum ex actibus fidei et caritatis possint acquiri habitus consimiles.*

17. *utrum caritas possit diminui.*

18. *utrum peccata venialia totaliter possint corrumpere caritatem.*

19. *utrum aliquis possit se scire habere caritatem.*

20. *utrum actus intelligendi differant specie.*

21. *utrum species sint ponende in intellectu.*

22. *utrum motus habeant tantum speciem a terminis intrinsecis.*

23. *utrum actus quo aliquis formaliter est beatus et actus quo aliquis non est beatus formaliter differant.*

24. *utrum scientia subalternata sit simpliciter scientia vel secundum quid.*

25. *utrum forma que educitur de potentia materie sit idem cum essentia materie.*

26. *utrum attributa in divinis differant realiter vel ratione tantum.*

cupiscibili.

Quod iustitia legalis est in irascibili.

Quomodo virtutes sunt annexe et specialiter quomodo iustitia aliis est annexa.

Quod perseuerancia que circuit omnem uirtutem specialem non est uirtus generalis.

Quod uirtus heroyca non est distincta ab aliis.

Quod magnanimitas non est uirtus generalis.

Quod in habentibus fidem convenit ponere quandam amicitiam similem caritati sicut etiam convenit ponere quandam fidem acquisitam et quod huiusmodi amicitia et fides non sunt virtutes.

Quod preter fidem qua habetur cognicio generalis et speculativa circa credenda oportet ponere quendam habitum practicum magis specialem respectu supernaturalium similem prudencie.

Quod caritas potest diminui.

Quod caritas per uenialia non potest corrumpi.

Quomodo habens caritatem potest uel non potest scire se habere illam.

Quod intellectus possibilis non efficit in se actum intelligendi.

Quod actus intelligendi non habet speciem ab intellectu et quod nec omnes actus intelligendi sunt vnius speciei.

Quod omnis motus habet speciem a termino ad quem et nullus ex subiecto.

Quod actus potentiarum anime effectiue sortiuntur speciem ex subiecto.

Quod actus quo beatus uidet uerbum et res in proprio genere differunt specie sunt tamen simul.

Quomodo scientia subalternata est uere et proprie scientia.

Quod potentia siue subiectum quod perficitur et actus siue forma perficiens realiter differunt.

Quod forma non causatur et quomodo tota preexistit.

Quomodo attributa deo conueniunt.

Quod nichil est medium inter ens reale et ens secundum rationem.

Fol. 90v-92r suit la table des questions que contient chacun des quolibets I-XIV du manuscrit. Après les derniers mots : *Explicit tabula*, se lit cette note d'une autre main : *In isto opere continentur. d. lij^e* (!) *questiones.*

Aux fol. 93v-101r, le copiste ajoute trois questions disputées anonymes sur les vertus [1]). En voici le commencement et la fin :

Utrum bonum et perfectio virtutis moralis consistat solum in electione interiori uel etiam in actione exteriore. et arguitur quod solum in actu interiori quod bonum virtutis... Fin (fol. 96v) : *ratio meriti non augetur nisi actus volendi augeatur.*

Utrum virtutes intellectuales convenienter dividantur in sapientiam scientiam intellectum artem et prudenciam, et arguitur quod non. quia divisio. Fin (fol. 98v) : *non inuenitur mouens sine appetitu.*

Utrum prudentia sit vna virtus. et arguitur quod non. diuerse sunt scientie. Fin : *satis patet ex hiis que dicta sunt in corpore questionis intuenti ea subtiliter.*

2. Vat. lat. 1032. 256 feuillets (en plus le fol. 229^a sauté dans la numérotation) de 349 sur 241 millim. ; les fol. 24v et 256v en blanc. Au haut du fol. 1^r, se lit cette note d'une main postérieure : *152 carte cclxiiii^or*. Le volume consiste en vingt-deux cahiers (généralement des sexternions) avec signatures au début et avec réclames à la fin. Les citations dans le texte sont généralement soulignées à l'encre. Aux indications déjà données sur l'ornementation, il faut ajouter une description du fol. 35r. On y voit dans la capitale sur fond d'or losangé, un maître en chaire qui explique un livre à ses auditeurs assis. De la lettrine partent des tiges fleuronnées sur lesquelles sont posés quelques animaux, dont plusieurs à figure humaine. Le manuscrit a fait partie de la bibliothèque de l'humaniste Lino Coluccio Salutati (1331-1406), comme le prouve l'ex-libris du fol. 256r : *Liber Colucij pyeri de Stignano*, ce qui doit s'entendre : Livre de Coluccio, fils de Piero et originaire de Stignano [5]).

Bien qu'il n'en faille rien présumer quant à la bonté du texte

1) Dans la dernière question, l'auteur écrit (fol. 99r, col. 1) : *Respondeo. dicendum quod questio secundum formam secundum quam proposita fuit duo principaliter querere videtur scilicet an prudentia vere sit virtus et an sit una.* A noter ce renvoi (fol. 99r, col. 2) : *et hoc patet in exemplo in alia questione allegato qua queritur utrum athenienses confederandi sint philippo.*

2) Cf. F. Novati, *Epistolario di Coluccio Salutati*, vol. 4, Rome 1905, p. 384 (in Fonti per la storia d'Italia pubblicate dall' Istituto storico italiano. Epistolari).

— pour le quolibet XIV, il est inférieur, somme toute, à celui du ms. 1031 qui n'est pas sans défauts, — le ms. 1032 l'emporte sur tous les exemplaires du Vatican par sa belle exécution, par ses annotations marginales et par l'ensemble de ses tables préliminaires. Par oubli, il n'est pas renseigné dans l'index alphabétique, longtemps seul accessible au public, que Fioravanti Martinelli ajouta en 1637 à l'inventaire de Domenico Ranaldi, des manuscrits latins du fonds Vatican [1]. Aussi a-t-il été négligé au profit du ms. 1031, c'est-à-dire de l'abrégé, auquel ont renvoyé le P. Ehrle [2], M. Grabmann [3] et les PP. Pègues et Paban dans leur édition de Capréolus [4].

Du fol. 1 au fol. 34v se succèdent les tables suivantes :

1° (fol. 1-24r) une table détaillée en treize parties, relative aux quolibets V-XIV, dont l'auteur écrit (fol. 22r) : *Unde nota istam tabulam esse factam quasi secundum ordinem summe fratris thome.* Chaque partie comprend un nombre variable de titres rubriqués — la table y renvoie par le mot : *capitulo* — sous lesquels sont groupées les conclusions respectives avec l'indication de l'endroit où chacune se trouve. C'est ainsi que sous la rubrique : *De subiecto theologie*, la *1a pars* commence : *Quod dicere deum secundum quod dilectus esse subiectum theologie est dicere ipsam dilectionem primo autem* (corrigez : *et*) *per se esse subiectum et deum ex consequenti tanquam principium aut terminum dilectionis XI. quolibet argumento 1°. questione 1.* Les indications : *argumento* et *questione* sont fautives et de nature à égarer le lecteur. Heureusement le copiste se corrige et se reprend définitivement quelques lignes plus loin, par exemple, en transcrivant la conclusion : *Quod deus sub ratione absoluta est subiectum in theologia. XI. quo*(libet), *ar*(ticulo). [2] *1. conclusione 5.* Par ce triple renvoi qu'on trouve universellement dans la suite de la table, le copiste renseigne à la fin de chaque conclusion, le quolibet et l'article, c'est-à-dire la question où elle se lit ainsi que le numéro d'ordre qu'elle y possède. Dans le texte

1) Voir au fol. 454r de l'index, le témoignage de l'auteur. Cf. F. Ehrle, *Zur Geschichte d. Katalogisierung d. Vatikana* (Histor. Jahrbuch, XI, 1890, pp. 718-727) ; G. Mercati, *Per la storia della biblioteca Apostolica, bibliotecario Cesare Baronio*, Perugia 1910, pp. 71 et 81.

2) *Beiträge z. Geschichte u. Reform d. Armenpflege*, Freiburg i. B., 1881, p. 22.

3) *Die Kirche, op. cit.*, p. 82.

4) Voir, par exemple, *op. cit.*, t. 7, p. 237, note.

5) Que le signe abréviatif : *ar* doive être lu : *articulo*, et non pas : *argumento*, c'est ce que prouve le mot : *articulus* suivi de leur chiffre en caractères romains qu'on lit en tête de diverses questions des quolibets VIII, X et XII (voir fol. 120r, 133r-134v, 170v-175v, 194v-196r).

même de Godefroid, ce numéro (quelquefois aussi la conclusion) se lit généralement en marge de la question, ajouté par l'annotateur dont nous parlerons à l'instant.

Après avoir enregistré de la sorte les conclusions des quolibets V-XIV, l'auteur de la table indique sommairement l'objet de chacune des treize parties au fol. 22r, sous ce titre : *Presens tabula continet 13 partes*. De plus, il reproduit à l'encre, aux fol. 22r-24r, les titres ou rubriques qu'elles contiennent. On y trouve en marge non seulement l'indication de la partie à laquelle ressort chaque groupe de titres, mais encore une suite de chiffres (de 1 à 42) dont chacun figure entre deux crochets qui encadrent un certain nombre de titres indépendamment de leur affinité. Nous ne nous expliquons pas cette nouvelle division et nous nous demandons si elle n'indiquait pas le contenu de chaque page de la table dans l'exemplaire dont le ms. 1032 est la copie. A la liste des titres fait suite au fol. 24r, la table relative au quolibet XIV qu'on a lue plus haut.

2° (fol. 25r-28r) la table des questions, formulées parfois en termes différents, telles qu'elles se suivent dans les quolibets V-XIII. Après chaque énoncé, on y signale généralement quelques points intéressants de la question ; rarement on y nomme des auteurs dont Godefroid s'écarte, à savoir s. Thomas d'Aquin, Henri de Gand, Gilles de Rome (quodl. IX, q. 13 : *Utrum voluntas caritate informata possit exire in actum meritorium sine speciali influentia dei. Ibi habes opinionem egi*[dii] *destructam)* et Pierre d'Auvergne (quodl. X, q. 12 : *Utrum uerbum mentis formetur ab ipso intellectu. Ibi de natura uerbi et a quo sit effectiue et quid sit. Et ibi est opinio p*[etri] *de aluernia et f*[ratris] *tho*[me] *et h*[enrici] *et Ibi patet qualiter intellectus componendo et dividendo est passiuus sicut est in intellectu*).

Voici le début : *Quodlibet V^m^. questio 1^a^. Utrum deus possit transmutare naturam angelicam in naturam materialem Ibi de modis mutacionum et de modo sacramenti altaris et quare panis non adnichilatur. et quomodo sunt aliqua ad in uicem transmutabilia.*

3° (fol. 28r-32v) une table alphabétique où l'auteur groupe la matière des quolibets V-XIII sous quelque 130 mots ou chefs d'idées en précisant parfois le contenu des questions. Ecrits en marge en grands caractères, les mots se suivent depuis : *angelus, anima, actus* jusqu'à : *vniversale, vacuum, christus*. En regard du mot : *angelus*, le texte commence : *Vtrum posset fieri angelus qui aliquo modo esset simul in pluribus locis. Quodlibet 13° q. 4^a^. Ibi nota modum secundum quem competit angelo esse in loco.*

Vtrum essentia angeli sit composita ex genere et differentia. Quod-

libet 7°. q. 7ª. Ibi nota diuersitatem ponendi angelos in genere et quomodo in eis accipitur racio generis et differentie.

La table finit : *Si naturam irrationalem* (suppléez : *christus assumpsit). Quodlibet 9°. q. 3ª.*

4° (fol. 32v-34v) la table des divergences et des innovations doctrinales de Godefroid, déjà décrite à propos du ms. E. 5. 532 de Florence. Le texte, parfois incorrect, présente des variantes dès le début : *Quinto quodlibet q. 1ª circa transsubstantiacionem vnius substantie in aliam videretur ponere aliter quam communiter ponatur. et precipue quantum ad hoc quod non adnichiletur illud quod in aliud convertitur. sed aliquo modo maneat in ipso in quod convertitur...*

Quant aux noms des auteurs critiqués, ils ne sont reproduits en marge qu'à partir du fol. 33v, col. a (seconde moitié). La table s'achève sur les mots : *de receptis a subditis. explicit.*

Aux fol. 35v-256r se trouvent les quolibets V-XIV de Godefroid dans leur longue rédaction. Le texte commence : *Querebantur quedam circa deum quedam circa creaturas. circa deum querebantur quedam pertinentia ad essentialia. quedam pertinentia ad personalia. Circa pertinencia ad essencialia querebantur duo pertinentia ad divinam potentiam. Primum erat utrum deus posset transsubstantiare naturam spiritualem sive angelicam in substantiam corporalem, puta in lignum uel lapidem uel e converso.* Le quolibet XIV finit : *non est nisi ab intellectu et in intellectu concipiente.*

Nous pourrions arrêter ici notre description du ms. 1032, si les marges du texte n'offraient pas des particularités intéressantes qu'il faut signaler.

En effet, sans parler ni des corrections peu nombreuses que le scribe ou quelque autre y ont tracées, ni de l'indication des *petie* sur laquelle nous reviendrons, on y trouve le résultat de l'étude minutieuse qu'un seul et même personnage, ce semble, a faite de tous les quolibets V-XIV. Peut-être lui doit-on aussi quelques-unes des tables préliminaires. En tout cas, son travail est en relation au moins avec la table en treize parties. L'auteur de ces annotations marginales dissèque l'œuvre de Godefroid dans presque toutes ses questions et pour autant qu'il y a lieu. Il y distingue des « conclusions » et des « raisons » qu'il numérote et, d'après le cas, des « solutions », des « corollaires », des « digressions », etc., fait remarquer des points importants, résume des raisonnements et parfois signale des auteurs ou des endroits de leurs ouvrages. A ces notes et divisions des marges correspondent dans le texte des signes de paragraphe que l'annotateur y a tracés à la plume

quand il n'y en avait pas déjà en rouge ou en bleu. Ces mêmes annotations avec des variantes inévitables, et peut-être en plus grand nombre, remplissent les marges du ms. lat. 14311 de la bibliothèque nationale de Paris (ancien n° 176 du fonds de S.-Victor), aux fol. 57 (non pas 97)-251r qui contiennent les quolibets V-XIV de Godefroid.

Voici les annotations marginales où se lisent des noms ou des appellations qui ne figurent pas dans les tables préliminaires du manuscrit 1032.

Quodl. X, q. 13 (fol. 174v en regard du passage : *quia ratio non potest non moveri ab obiecto suo et secundum quod mouetur secundum hoc mouet uoluntatem in actu suo) : hec ratio potissima est inter rationes fratris iacobi de kaisneto* (le ms. 14311, fol. 178r écrit : *taisneto*) *contra istum hominem.*

Quodl. XII, q. 2 (fol. 196r en regard du passage : *nec tamen propter hoc potest dici quod huiusmodi quod voluntas sic eligit conclusum per sillogismum practicum, nec potest non eligere tali sillogismo manente in intellectu, sit causa ipsa uoluntas finis et non intellectus) : contra album monachum* [1]) (= ms. 14311, fol. 196v).

Quodl. XIII, q. 3 (fol. 213r en regard du passage : *Si autem dicatur quod immo universaliter subiectum quodcumque respectu cuiuscumque perfectionis vel actus habet rationem principii activi...*) : *opinio contraria Ia*(cobi) *augustinensis* (= ms. lat. 14311, fol. 212r).

Ibid. (fol. 213v en regard du passage : *quidam alii dicunt quod aliquid est principium operationis in ipso existentis. non quidem per hoc quod forma ante existens in aliquo secundum esse eius potentiale sit illud cuius virtute fiat talis actio per quam forma educatur de potentia ad actum. hoc enim reputandum est impossibile. sed sic quod aliquid per formam secundum quam habet esse actuale est principium operationis in ipso manentis) : alia opinio scilicet fratris amandi* (= ms. lat. 14311, fol. 212r).

Par contre, au sujet d'un passage du quol. VI, q. 7 (*Si autem ut dicunt alii actio non omnino subtrahitur ab obiecto uoluntatis, quia efficit in uoluntate aliquam dispositionem et influxum quo determinatur uoluntas ad actum determinatum uolicionis quem tamen actum supposita illa dispositione uoluntas se ipsa ui sue libertatis efficit*), le ms. Vat., fol. 64r, a seulement en marge : *Responsio cauillosa unde potest sumi ratio ad oppositum*, alors que le ms. de Paris, fol. 81r, présente cette note marginale : *Tertio hic cum dicit*

1) Nous ne savons de quel cistercien il s'agit ici.

si autem ut alii dicunt, incipit inducere fundamenta per que confirmatur opinio Iohannis de murro [1]) *nunc reprobata.*

Relevons encore une note du fol. 220v. On y lit : *modo potest usque ad VIJ annos secundum constitutionem bonefacij* (!) *pape VIIJ*, en marge de ces mots de la question 7 du quolibet XIII : *sed episcopus in casu proposito non potest dispensare cum tali clerico quod retineat beneficium.* De ces deux passages où il s'agit de savoir si l'évêque peut dispenser un clerc, mis à la tête d'une église paroissiale, de se faire ordonner endéans l'année, il ressort que le quolibet XIII date au plus tard de l'année 1297 et que l'annotateur a travaillé après mars 1298. Ce dernier renvoie, en effet, à la constitution : *Cum ex eo quod felicis*, du Sexte (de elect., I, 6, 34) publié le 3 mars 1298, par laquelle Boniface VIII mitigeait sur ce point la législation en vigueur depuis Grégoire X.

Une autre particularité qu'on trouve dans le ms. du Vatican comme dans le ms. 14311, c'est le signe abréviatif *.m.* (pour : *magister)* apposé à un très petit nombre des corrections qui en occupent les marges. Voici quelques exemples :

Quodl. VI, q. 9, fol. 68r, en regard de la phrase : *sic ergo videtur dicendum quod deum uidere* ·/, on lit en marge : ·/. *m. diligere.*

Quodl. X, q. 6, fol. 164r, on lit dans le texte : *hoc autem est inconveniens quia amor naturalis secundum* ·/ *materiam rectam et non viciosam et amor caritatis concordant*, et en marge : ·/ *uel naturam. m.*

Quodl. X, q. 12, fol. 171v, le texte offre : *est ergo sermo diffinitiuus uerbum mentale* ·/, la marge : *vitale. m.*

Quodl. XIV, fol. 249v, au passage : *prout dicit commentator secundo de anima. primum* ·/ *quidem de sensu consideratur*, on lit en marge : ·/ *quod. m.*

Quels que soient les intermédiaires, ces corrections marginales, écrites dans le ms. Vatican de la même main que les annotations, remontent indubitablement au maître, c'est-à-dire à Godefroid lui-même. Le sigle fait songer à la formule : *Responsio in libro magistri,* qui suit sans rien de plus, le pro et contra de plusieurs questions des quolibets II et III sans que cette clause de style employée par le reportateur, implique nécessairement l'existence d'un exemplaire autographe ou complet entre les mains de Godefroid.

Il nous reste à étudier une indication marginale du ms. 1032,

1) D'aucuns l'appellent Johannes Minius de Murrovallium. Encore bachelier à Paris en 1283, général de l'ordre franciscain en 1296, cardinal évêque de Porto en 1302, il mourut à Avignon en 1312, laissant des quolibets et des questions ordinaires.

due aux copistes eux-mêmes et relative aux *petie* dont se composent les quolibets. Elle reflète un phénomène intéressant de la vie de l'époque. En vertu de leur puissante organisation corporative, les universités médiévales réglementaient sévèrement la multiplication, la vente et la location des livres de manière à sauvegarder non seulement les exigences scientifiques, mais encore les intérêts des libraires ou stationnaires et ceux des étudiants. Ces derniers achetaient peu, mais louaient le plus souvent les ouvrages dont ils pouvaient avoir besoin. Pour ne parler que de Paris, l'Université désignait des taxateurs — à Bologne ils s'appelaient les *petiarii* — qui devaient entre autres, fixer le prix de location des exemplaires.

Deux tableaux officiels des prix [1]) nous sont parvenus, l'un dressé entre les années 1275-1286, l'autre daté du 25 février 1304. Pour chaque ouvrage, ils mentionnent outre le taux de location, le nombre de *petie* qu'il comprenait. Ce mot désignait la mesure ou la partie normale de l'exemplaire-type en location [2]). En évaluant d'après elle l'étendue de chaque ouvrage, les taxateurs facilitaient le contrôle des exemplaires en location au point de vue de leur intégrité et de la correction de leur texte en même temps qu'ils fournissaient une base exacte à la rétribution du libraire comme au paiement des copistes, des correcteurs et des enlumineurs (*miniatores*).

Quant à l'étendue d'une *petia*, les statuts de l'Université de Padoue la fixent à 16 colonnes de 60 lignes, chaque ligne comptant 32 lettres, et cela, ajoutent-ils, d'après la coutume en vigueur à l'Université de Bologne dont les statuts leur ont servi de modèle [1]). Mais il n'y a pas d'information pareille sur ce que valait une *petia* à l'Université de Paris, et le dernier mot n'a pas encore été dit sur la question. Aussi faut-il prendre en considération les données importantes

1) Cf. Denifle-Chatelain, *Chartul.*, *op. cit.*, t. 1, nº 530, pp. 644-650 ; t. 2, nº 642, pp. 107-112. Voir pour l'Université de Bologne, le tableau publié par Denifle, *Die Statuten d. Juristen-Universität Bologna* (Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch., III, 1887, pp. 298-303).

2) Les statuts de Bologne, publiés en appendice à l'article du P. Denifle (Archiv., *loc. cit.*, pp. 254-393), abondent en renseignements sur les *petie*. Voir également Denifle-Chatelain, *Chart.*, *loc. cit.*, ; v. Savigny et Wattenbach que nous citerons à l'instant ainsi que la préface (pp. IX-XII) du *Supplementum 3æ partis* dans la nouvelle édition romaine des œuvres de s. Thomas d'Aquin.

Il ne faut confondre avec les *petie* ni les cahiers (binion, ternion, quaternion, etc.), ni les *puncta*, c'est-à-dire les textes ou plutôt les sections de texte que les universités distinguaient officiellement dans un ouvrage scolaire, du moins pour le droit civil et le droit canon : ils astreignaient les professeurs à commencer l'explication de chaque section à une date déterminée pour l'achever après un laps de temps fixe qui était de 12 jours à Montpellier, de 14 à Orléans. Voir Denifle, *Die Puncta taxata oder die Ordnung d. Vorlesungen an d. Universität Bologna* (Archiv., *loc. cit.*, pp. 238-251).

qu'offrent à ce sujet, non seulement le ms. 1032, mais encore les mss. 301 et 302 du fonds Borghèse qui renferment l'un les quolibets V-XIII, l'autre les quolibets V-XIV de la longue rédaction. L'étude comparative de leurs indications sur les *petie*, nous amène aux constatations et aux conclusions suivantes.

1. Le mot : *petia*, abrégé dans le ms. 1032 le plus souvent *pe*$_a$, rarement *pe* (par exemple, fol. 51r : *VIJ. pe. ;* fol. 74r : *.XVI. pe.*), est généralement figuré par la graphie [2]) : *p*^{a} dans le ms. 301 qui juxtapose souvent le numéro de la *petia* et celui du quolibet (par exemple, fol. 51v : *p*^{a}. *IJ. VIJ q*^{o}). Par contre, le ms. 302 omet presque toujours le mot ou son signe abréviatif et se borne généralement (là où il le fait) à indiquer en marge le numéro de la *petia :* *2*^{a}., *3*^{a}., *4*^{a}. etc.

2. Le ms. 1032 donne à presque toutes les *petie* leur numéro d'ordre en chiffres romains, en marge de l'endroit où elles commencent. Le ms. 301 le fait également à partir de la dixième *petia* (fol. 25r, quodl. VI, q. 6), mais en caractères fins, parfois microscopiques. Quant au ms. 302, il chiffre dans les quolibets X-XIV rien que les *petie* 1-5 du quolibet X et la *petia* 7 du quolibet XIII ; dans les autres quolibets, les numéros se trouvent presque toujours quand le rognage du parchemin ne les a pas fait disparaître.

Dans le texte même des trois manuscrits, le commencement d'une *petia* se trahit parfois — rarement en l'absence d'une indication marginale (voir, par exemple, ms. 1032, fol. 163r, col. 1) — par quelque différence dans la forme des lettres ou par la teinte plus pâle ou plus noire de l'encre (par exemple, ms. 1032, fol. 37v, 40r, 43r, 129r, 132r ; ms. 301, fol. 36v, 46r ; ms. 302, fol. 9r, 112r, 114v). Mais on aurait tort de conclure dans tous ces cas à l'intervention d'une autre main. Le plus souvent, le même scribe reprend le travail de transcription qu'il avait interrompu.

Ajoutons que, dans les trois manuscrits, le commencement d'une *petia* coïncide rarement avec le commencement d'un cahier.

3. Dans les trois manuscrits, l'indication des *petie* se rapporte aux mêmes passages du texte, parfois à quelques mots près.

1) Voir le texte chez Denifle, Archiv., *loc. cit.*, p. 295, note 25. F. C. von Savigny, *Geschichte d. röm. Rechts im Mittelalter*[2], 3. Bd., Heidelberg 1834, p. 580 et à sa suite Ducange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (éd. Didot), v. *pecia* et W. Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalter*[3], Leipzig, 1896, p. 185, parlent de colonnes à 62 lignes.

2) Aucun dictionnaire d'abréviations n'indique à notre connaissance cette valeur de la graphie, pas plus que la signification : *Preterea* que les mss. scolastiques attribuent communément à l'abréviation : *P*^{a}.

Voici, pour les quolibets V-VI, les endroits où commencent les *petie*, d'après le ms. 1032 :

Petia 2. Quodl. V. q. 5 : *prout sunt in aliis hominibus puris, ita etiam suppono* (fol. 37v).

3. q. 9 : *eleuat et perficit intellectum possibilem ut presente obiecto* (fol. 40r).

4. q. 12 : *si autem fiat applicatio quod delectacio cum uxore proximi est ei iniuriosa* (fol. 43r).

5. q. 13 : *et quod dictum est de pecunia sic tradita per modum mutui* (fol. 45v).

6. q. 16 : *tunc primo est dispositus ut ad statum parochialis cure assumatur* (fol. 48v).

7. q. 19 : *orationes priuate et cetera talia principaliter ualent ex devotione operantis* (fol. 51r).

8. Quodl. VI, q. 1 : *et omne malum eius excludens* (les deux autres mss. ajoutent : *et possit illud non uelle*). *vnde dicit augustinus* (fol. 54r).

9. q. 4 : *et entis imperfecti secundum quod huiusmodi ut sunt omnes mutaciones* (fol. 56v).

10. q. 6 : *intelligitur tamen res et si in se non habeat propriam naturam et existenciam* (fol. 59v).

11. q. 6 : *non sistit in ipsa uolicione sicut cognoscens in cognitione sed tendit* (fol. 62r).

12. q. 7 : *cum uult et que uult. presente autem obiecto uoluntatis* (fol. 64v).

13. q. 8 : *habet rationem boni moralis et etiam actus quo hee appetitur* (fol. 67r).

14. q. 10 : *secundum istos actus sit quid nobilius et perfectius quam obiectum uoluntatis* (fol. 69v).

15. q. 10 : *apprehensionis, tali modo ens enim simpliciter siue sub ratione entis est obiectum* (fol. 72r).

16. q. 10 : *sicut patet in genere et specie, ideo et cetera. hoc non ualet* (fol. 74r).

17. q. 12 : *regula autem nichil aliud est quam mensura* (fol. 76v).

18. q. 14 : *generaliter, quedam pertinentia ad quosdam homines* (fol. 79r).

19. Quodl. VI, q. 17 : *esset frequenter iudicare quis alio melior* (fol. 82r).

4. Alors qu'il y a, comme on vient de le voir, un chiffrage unique ou continu pour les quolibets V-VI, les trois manuscrits comptent à part les *petie* de chacun des autres quolibets, à l'exception des quolibets XI-XII à numérotation continue.

Voici d'après le ms. 1032, les passages auxquels commence dans chaque cas, la dernière *petia :*

Petia 10 du quol. VII. Qu. 12 : *sed augmentari in infinitum est procedere ad formam, et ideo non est simile* (fol. 107r).

Petia 11 du quol. VIII. Qu. 16 : *peccandi addita uoluntati minuit libertatem, et si deviatur auget* (fol. 137v).

Petia 7 du quol. IX. Qu. 19 : *simpliciter habet racionem passiui et receptiui. sic ergo intelligere non potest dici* (fol. 156v).

Petia 7 du quol. X. Qu. 17 : *non debent dici sub papa quasi balliui sub rege* (fol. 127v).

Petia 11 des quol. XI-XII. Quodl. XII, q. 20 : *in quibus habent dominium in communi, immo tales uiderentur peiores aliis* (fol. 207v).

Petia 9 du quol. XIII. Qu. 15 : *Ad argumentum inductum ad aliam partem quia non bene procedit* (fol. 231r).

Petia 8 du quol. XIV : *sicut ponere materiam in rerum natura, sic tamen quod non possit dici potentialitas quedam* (fol. 253v).

A la différence des deux autres manuscrits, le n° 302 compte dans le quolibet IX, une huitième et dernière *petia* qu'il fait commencer au fol. 117r (en marge on lit : *8a. et v*[ltima]) à cet endroit de la question 20 : *ad eam non peruenitur nisi detur lumen speciale supra lumen fidei.*

5. En additionnant les chiffres donnés ci-dessus, on obtient pour les quolibets V-XIV, un total de 83 *petie* d'après la numérotation du ms. 302, et un total de 82 *petie* d'après celle des autres manuscrits. Ce dernier nombre se retrouve dans le tableau des prix de location, daté du 25 février 1304 où il est dit [1]) : *Item, in Quolibet*

1) Cf. Denifle-Chatelain, *Chart.*, *op. cit.*, t. 2, p. 109.

magistri Godefridi, l XXX et IJ pecias V sol. Il en résulte que l'exemplaire alors taxé 5 sols, comprenait seulement les quolibets V-XIV et que le quolibet XIV est antérieur à l'année 1304.

6. Quant à l'espace que remplissent les *petie* dans les trois manuscrits, on s'en rendra compte par ce tableau relatif aux quolibets V-VI. Les sigles c. et l. indiquent les colonnes et les lignes.

Petia	Ms. 1032 à 53 lignes	Ms. 301 à 56 lignes	Ms. 302 à 49-50 lignes
	par	colonne	
1.	10 c., 30 l.		10 col., 28 l.
2.	21 l., 10 c., 32 l.		21 l., 10 col., 18 l.
3.	21 l., 10 c., 24 l.		31 l., 10 col., 20 l.
4.	29 l., 10 c., 44 l.		30 l., 10 col., 14 l.
5.	9 l., 10 c., 36 l.		35 l., 9 col., 32 l.
6.	17 l., 10 c., 45 l.		17 l., 10 col.
7.	8 l., 10 c., 48 l.		10 col., 33 l.
8.	5 l., 10 c., 49 l.		16 l., 9 col., 36 l.
9.	4 l., 11 c., 4 l.		13 l., 9 col., 47 l.
10.	49 l., 9 c., 35 l.	39 l., 9 col., 37 l.	2 l., 9 col., 37 l.
11.	18 l., 9 c., 15 l.	19 l., 9 col., 42 l.	12 l., 9 col.
12.	38 l., 8 c., 51 l.	14 l., 10 col., 18 l.	9 col., 34 l.
13.	2 l., 9 c., 27 l.	38 l., 9 col., 23 l.	16 l., 9 col., 24 l.
14.	26 l., 9 c., 10 l.	33 l., 10 col., 5 l.	25 l., 10 col.
15.	43 l., 8 c., 34 l.	51 l., 9 col., 27 l.	9 col., 32 l.
16.	19 l., 9 c., 23 l.	29 l., 9 col., 53 l.	18 l., 9 col., 22 l.
17.	30 l., 9 c., 35 l.	3 l., 10 col., 33 l.	27 l., 9 col., 45 l.
18.	18 l., 9 c., 5 l.	23 l., 9 col., 51 l.	5 l., 9 col., 14 l.
19.	48 l., 24 l.	5 l., 1 col., 21 l.	36 l., 29 l.

Pour les deux quolibets, la *petia* varie de 9 colonnes, 24 lignes à 11 colonnes, 18 lignes dans le ms. 1032 ; de 10 colonnes, 5 lignes à 11 colonnes, 38 lignes dans le ms. 301 (de la 10e à la 18e *petia)* ; de 9 colonnes, 12 lignes à 11 colonnes, 1 ligne dans le ms. 302.

Abstraction faite de la 19e et dernière, l'étendue moyenne d'une *petia* des quolibets V-VI est de 10 colonnes, 20 lignes dans le ms. 1032 ; de 10 colonnes, 26 lignes dans le ms. 301 ; de 10 colonnes, 6 lignes dans le ms. 302.

En ce qui concerne les quolibets VII-XIV, un calcul rapide nous a donné 11 colonnes, 12 lignes comme valeur moyenne des *petie* du ms. 1032, et les chiffres suivants comme valeurs moyennes des *petie* de chacun de ses quolibets :

Quodl.	VIII	11 c.
	IX	10 c., 43 l.
	X	11 c., 20 l.
	XI-XII	11 c., 2 l.
	XIII	11 c., 19 l.
	XIV	11 c., 43 l.

En dehors de celles de la fin, une seule *petie* a une étendue qui s'écarte notablement de la moyenne. C'est la 6e ou l'avant-dernière du quolibet X, qui dans le ms. 1032, occupe seulement 8 colonnes, 11 lignes alors que la 7e est de 10 colonnes, 5 lignes.

Si nous n'avons pas fait entrer dans nos calculs la 19e et dernière *petia* des quolibets V-VI, c'est que les *petie* finales des quolibets remplissent un espace très variable comme le montre le tableau suivant.

		Ms. 1032	Ms. 301	Ms. 302
Petia 19 des quol.	V-VI	1 c., 12 l.	1 c., 26 l.	1 c., 16 l.
10 du quol.	VII	11 c., 46 l.	11 c., 54 l.	11 c., 4 l.
11	VIII	10 c., 47 l.	10 c., 35 l.	
7	IX	13 c., 46 l.	13 c., 13 l.	
8	IX			2 c., 13 l.
7	X	10 c., 5 l.	10 c., 10 l.	
11 des quol.	XI-XII	7 c., 42 l.	7 c., 32 l.	
9 du quol.	XIII	5 c., 42 l.	5 c., 11 l.	
8	XVI	10 c., 12 l.		

Après les colonnes et les lignes, une mention revient aux lettres que chaque ligne compte dans les trois manuscrits. Le nombre des lettres tracées sur une ligne varie de 36 à 38 (parfois jusqu'à 42) dans le ms. 1032 ; de 29 à 36 dans le ms. 301 où sa valeur la plus commune est 32 ; de 34 à 44, mais plus souvent de 38 à 40 dans le ms. 302.

On le voit : si l'étendue réelle d'une *petia* diffère d'un manuscrit à l'autre pour la même portion du texte, le phénomène dépend de plusieurs facteurs auxquels il faut encore ajouter la mesure plus ou moins considérable dans laquelle le copiste recourait à des abréviations ou écrivait les mots en entier.

Mais, au lieu de suivre une numérotation continue du quolibet V au quolibet XIV, comme ils le font dans les groupes V-VI et XI-XII, pourquoi les trois manuscrits recommencent-ils le chiffrage ailleurs avec chaque quolibet ? Pourquoi la dernière *petia* a-t-elle une valeur

si différente des autres, au point d'occuper dans les trois manuscrits, moins d'une et 1/2 colonne dans les quolibets V-VI, moins de 6 colonnes dans le quolibet XIII, moins de 8 colonnes dans les quolibets XI-XII ?

C'est que Godefroid de Fontaines n'a pas donné en une fois tout le manuscrit de la série V-XIV, mais qu'il a mis en circulation d'une année à l'autre ou d'une discussion quodlibétique à l'autre, un manuscrit qui contenait seulement un quolibet, exception faite des groupes V-VI et XI-XII qui ont probablement formé d'emblée, chacun un seul manuscrit indépendant. Dès lors, on s'explique aussi bien les recommencements dans le chiffrage que l'étendue fort irrégulière — *propter defectum materiae* — des différentes *petie* à la fin des quolibets. Du premier exemplaire constitué par l'assemblage des manuscrits isolés, les indications originales sur les *petie*, consacrées officiellement par les taxateurs de l'année 1304, ont passé telles quelles dans des copies où le texte des quolibets V-XIV (ou V-XIII) se présente comme ici en un tout continu, rarement interrompu à la fin d'un quolibet par quelques lignes en blanc.

B. Les manuscrits du fonds Borghèse.

Comme le R. P. Ehrle l'a montré [1]), les 385 mss. du fonds Borghèse, entrés en 1892 à la Vaticane grâce à la générosité de Léon XIII, proviennent presque tous de la bibliothèque pontificale d'Avignon après être restés au palais des papes au moins de 1369 à 1594. Dans l'inventaire qu'à la première date, le cardinal Philippe de Cabassole dressa de la bibliothèque après le départ d'Urbain V, figurent six exemplaires des quolibets de Godefroid dont quatre avec le nom de l'auteur. Ils sont cotés 536, 669, 725, 917, 1351, 1507 dans l'édition que le P. Ehrle a faite de l'inventaire [2]). Grâce à la description dont ils sont accompagnés, le savant Préfet de la bibliothèque Vaticane a pu les identifier tous, sauf le n° 669 non retrouvé [3]). En voici la concordance, les sigles Av. et Gr. désignant les inventaires faits en 1410 à Avignon et sous Grégoire XI :

1) *Zur Geschichte d. Schatzes, d. Bibliothek u. d. Archivs d. Päpste im 14. Jh.* (Archiv f. Lit.- u. Kircheng., t. 1, 1885, pp. 19 sq.).

2) Cf. *Hist. bibl. Rom. pontif., op. cit.*, t. 1, pp. 329, 339, 343, 357, 387, 398.

3) L'inventaire de 1369 le décrit en ces termes : *Item quinque quodlibet magistri Godefridi, in eodem volumine cooperto postibus sine pelle, que incipiunt in secundo folio : pro non, et finiunt in ultimo folio : alias.*

Ur. 1507 (Av. 555)		=	Burgh. 121
725 (Gr. 622,	Av. 504)	=	298
1351 (Gr. 637,	Av. 254)	=	301
536 (Gr. 627 s.,	Av. 391)	=	302
917 (Av. 599)		=	303
669 (Av. 346)			

1. Ms. 301. 193 feuillets à 2 col. de 56 lignes, chiffrés en bas au numéroteur. 331 sur 233 millim.

Le volume se compose de 16 sexternions avec réclames, auxquels il faut ajouter le feuillet 181. Les citations sont soulignées d'un trait rouge. En dehors des numéros des *petie* dont il a été question, on trouve en marge très peu de corrections ou d'annotations.

Du fol. 1 au fol. 193v, le ms. contient les quolibets V-XIII (texte étendu) de Godefroid de Fontaines.

2. Ms. 302. 262 feuillets à 2 colonnes de 49 ou 50 lignes, sauf le verso du dernier feuillet écrit à longues lignes. 323 sur 232 millim.

Outre les indications relatives aux *petie*, les marges offrent parfois des corrections et des annotations. Le volume comprend des sexternions jusqu'au fol. 131v, ensuite des quaternions jusqu'au fol. 204v, enfin la paire de feuillets 205-206. Les fol. 82 et 171 sont suivis d'un feuillet coupé sans dommage pour le texte. Les réclames sont parfois encadrées ou accompagnées de figures fantastiques.

De l'étude des pièces contenues au fol. 206v, se dégagent plusieurs conclusions sur l'âge et les possesseurs du ms. [1]). Il a servi d'abord à Jean de He, maître en théologie et moine de l'abbaye cistercienne de Ter Doest. Après sa mort, il a passé avec d'autres livres de philosophie et de théologie aux mains de Jean Sindewint, religieux du monastère des Dunes qui mourut en 1319 au collège cistercien de S.-Bernard à Paris où il avait enseigné la théologie.

Ce maître date du 22 avril 1311 la reconnaissance du prêt consenti par l'abbé Guillaume de Jabbeke au nom de son abbaye de Ter Doest qui gardait la propriété des livres. Dix années après la

1) Cf. A. Pelzer, *Livres de philosophie et de théologie de l'abbaye de Ter Doest à l'usage du maître cistercien Jean Sindewint de 1311 à 1319* (Annales de la Société d'Emulation, Bruges 1913, pp. 3-34).

mort de Jean Sindewint, le ms. prit le chemin de la bibliothèque pontificale d'Avignon, si c'est l'exemplaire des quolibets de Godefroid acheté pour Jean XXII au prix de 2 1/2 florins à deux cisterciens du couvent de Candeil au diocèse d'Albi *(Hugo de Meianello et Bertrandus de Monte Esquino)* que renseignent les comptes de la chambre apostolique au 30 juillet 1329. En tout cas, le ms. de Jean Sindewint s'y trouvait certainement en 1369 où l'inventaire le décrit en ces termes : *Item quodlibet Godefridi, coopertum corio nigro, quod incipit in secundo corundello primi folii : in aliam, et finit in ultimo corundello penultimi folii ante tabulam : in pre.* Réserve faite de la couverture, cette description convient parfaitement au ms. 302, où la seconde colonne du feuillet 1r commence par : *in aliam* et où la dernière colonne du feuillet 203 finit par les mots : *in prē* (= patre).

Cependant Jean Sindewint n'avait trouvé chez Jean de He qu'un certain nombre de cahiers manuscrits avec les quolibets V-IX et une partie du quolibet X dans leur longue rédaction. Il compléta l'exemplaire en faisant transcrire par un seul copiste le reste du quolibet X et les quolibets XI-XIV et mettre ceux-ci avec les autres dans un seul volume. Ses indications sur ce point [1]) sont confirmées par l'examen du ms. 302. En effet, un premier scribe s'est arrêté à la fin du dernier sexternion, au cours de la question 13 du quolibet X. A partir du fol. 132v, un second scribe a complété le quolibet X et ajouté les quolibets suivants : il termine le dernier au fol. 204v en demandant comme récompense, un bon bœuf ou un cheval *(Scriptoris munus sit bos bonus aut equus vnus)*. Œuvre de deux copistes qui ont travaillé vraisemblablement à plusieurs années de distance, le ms. est donc antérieur à la fin d'avril 1311.

Voici le contenu :

1° (fol. 1r-204v) les quolibets V-XIV (texte étendu) de Godefroid ;

2° (fol. 204v-206r) la table des questions des quolibets V-XIII, rangées par ordre de quolibets et précédées pour chacun des mots : *intitulacio questionum ;*

3° (fol. 206v) deux documents que nous avons publiés dans les Annales de la Société d'Emulation de Bruges [2]). Dans l'un dont l'écriture s'efface aux dernières lettres des lignes, frère Jean Sindewint reconnaît avoir été autorisé par l'abbé de Ter Doest

1) *Item quolibet magistri Godefridi que imperfecta in quibusdam quaternis repperi. defecerunt enim quatuor vltima quolibet ex toto et vnum aliud pro parte que scribi feci et cum aliis que inueneram in volumine vno poni*, ms. 302, fol. 206v.

2) *Loc. cit.*, pp. 33 sq.

à garder à vie certains livres décrits dans l'*instrumentum* qui ont appartenu au maître défunt Jean de He et qui demeurent la propriété de l'abbaye de Ter Doest. Dans l'autre, on trouve la prisée de la plupart de ces livres, faite en monnaie faible par les libraires, en présence de Guillaume de Jabbeke.

3. Ms. 121. 315 feuillets. Les fol. 1v-2v à 3 col. Les fol. 161v-162v et 314 en blanc. 348 sur 234 millim.

On y trouve assemblés deux mss. : le premier, incomplet de la fin, s'arrête au fol. 182 à la fin du cahier, le second comprend les fol. 183-315. En tête du fol. 3r, commence un ancien foliotage en chiffres romains qui va jusqu'au fol. 182, numéroté : clxxx ; en tête du fol. 183r débute un autre foliotage qui s'arrête au fol. 312, chiffré : cxxx. Six ou sept scribes au moins, ont travaillé au manuscrit comme suit : 1° fol. 3-132 (quolibets I-XI de Godefroid) ; 2° fol. 133-161r (quolibets XII-XIII du même) et fol. 173-182 ; 3° fol. 163-172 ; 4° fol. 183-233r (quolibets I-II de Jacques de Viterbe) ; 5° fol. 233v-314r (c'est peut-être le premier copiste) ; 6° fol. 1r et 315 ; 7° fol. 1v-2v (en cursive).

Voici le dépouillement du ms.

1° Les fol. 315r-v et 1r contiennent un fragment anonyme du quolibet V (longue rédaction) de Godefroid. On y lit d'abord la question 2, à partir des mots : *etiam generaliter loquendo impossibile est aliquod corpus incorruptibile,* et la question 3 jusqu'aux mots : *propter quod oportet aliam esse proprietatem innascibilitatis a ;* puis (fol. 1r) le reste de cette question, la question 4 et la question 5 jusqu'aux mots : *humanas has passiones famem sitim.*

2° Aux fol. 1v-2v, sont énoncées sous les titres : *Quodlibet Godefridi*, (fol. 2r) *Quodlibet Iacobi*, (fol. 2v) *Quodlibet Egidij*, presque toutes les questions de ces auteurs, qui se suivent dans le ms. du fol. 3 (ou I) au fol. 175r (ou clxxiii). A la suite de chaque énoncé, il y a le numéro du feuillet où la question est traitée.

3° Les fol. 3r-161r sont occupés par les quolibets V-XIII de Godefroid.

4° Au fol. 163r commence une série de 79 questions anonymes qui va jusqu'au fol. 182v. Dans ce bloc, on distingue d'abord la majeure partie de l'abrégé ou de l'*epitome* publié des quolibets III et IV de Godefroid (éd. De Wulf et Pelzer, pp. 307-354). Ce sont aux fol. 163r-164v, les questions 3 (Inc. *Qverebantur vnum in speciali circa naturam angelicam scilicet vtrum esset composita ex materia*

et forma), 4-6, 11-12 du quolibet III, et aux fol. 164v-169v, les questions 1-15, 17-22 du quolibet IV.

5° Les fol. 169v-176v, col. 1 reproduisent en abrégé diverses questions des quolibets I-IV de Godefroid. Les numéros d'ordre et l'identification étant de nous, voici le détail de ce pêle-mêle : 1 (= II, 3), 2 (= II, 2), 3-4 (= III, 1-2), 5-6 (= II, 5-6), 7 (= I, 20), 8 (= I, 5), 9 (= II, 8), 10 (= II, 7), 11-12 (= III, 5-6), 13-14 (= I, 1-2), 15-17 (= II, 10-12), 18-19 (= IV, 11-12), 20 (= I, 6), 21 (= I, 10), 22 (= I, 13), 23 (= I, 12), 24 (= I, 16), 25-26 (= III, 11-12), 27 (= I, 19), 28 (= IV, 21), 29-30 (= I, 17-18), 31 (= I, 15), 32 (= IV, 7), 33 (= IV, 9), 34-36 (= IV, 13-15), 37 (= IV, 14), 38 (= IV, 17), 39-40 (= IV, 19-20), 41 (= IV, 18), 42 (= I, 11).

Le texte abrégé de toutes ces questions est identique à celui du ms. Vat. lat. 1031 pour celles qui s'y lisent dans les pseudo-quolibets I-II ; seule la question 8 (= I, 5) s'arrête aux mots : *cum videatur finite*, et omet la fin de la question correspondante du ms. Vatican. Quant aux autres questions, leur texte abrégé diffère de celui du ms. 1031 : c'est le cas de toutes les questions des quolibets III et IV en dehors des questions 3-4 (= III, 1-2) et 41 (= IV, 18) incorporées dans le pseudo-quolibet I.

Une autre particularité est digne de remarque. Dans la question 12 (= III, 6), on renvoie à la question précédente (III, 5) qui reçoit le n° 23 (*modo supradicto in 23 questione*). Plus loin, dans la question 41 (= IV, 18), on rappelle la question 18 (= IV, 11) en la chiffrant 30 (*ut dictum est 30 questione*). Mais ces renvois font défaut dans le ms. 1031 (fol. 3r) dont le ms. 121 reproduit ici le texte. Nous savons ainsi que ces questions du ms. Borghèse font partie d'un bloc où notre question 1 (= II, 3) était chiffrée 13. Mais qu'est-ce qui précédait ?

6° Du fol. 176v au fol. 182v, se succèdent dix questions dont voici ; pour chacune, les premiers et les derniers mots :

1 (fol. 176v). *Utrum esse anime sit sua potentia.* Fin : *igitur substantia aliquem actum agit inmediate.*

2 (fol. 177r). *Utrum aliquis habitus sit in anima.* Fin : *igitur illa dispositio ultimate disponens dicitur habitus.*

3 (fol. 177v). *Utrum aliquis habitus sit in anima secundum eius essentiam.* Fin : *tales qualitates poterunt influi anime.*

4 (ibid.). *Utrum in voluntate sit aliquis habitus.* Fin : *De sensu patet etiam quid dicendum.*

5 (fol. 178r). *Utrum in potentiis apprehensivis sint aliqui habitus virtuosi.* Fin : *potens considerare uerum sed quod bene f. 13.* $\overline{e}$ (= est ?) *R*(equire ?).

6 (fol. 178v). *Utrum in anima sint alique rationes seminales necessarie ad generationem virtutum.* Fin : *dicitur 6 ethic. quod artis est uirtus scilicet moralis.*

7 (fol. 180v). *Utrum in appetitu sensitivo sint aliqui habitus virtuosi.* Fin : *ut patet in puero et pedagogo.*

8 (fol. 181r). *Utrum habitus moralis magis proprie sit virtus secundum esse quod habet in voluntate quam secundum esse quod habet in appetitu sensitivo.* Fin : *non tamen habet rationem uirtutis propter rationem supra dictam.*

9 (fol. 182r). *Utrum virtutes insint homini a natura.* Fin : *quibusdam uicia aliqualiter a natura.*

10 (fol. 182v). *Utrum ad acquirendum virtutes perfectas sint necessarie alique virtutes naturales imperfecte.* La question s'arrête avec le fol. 182v, à la fin du cahier, aux mots : *non erit secundum ipsam essentiam.*

Ces questions, probablement arrangées par un compilateur, sont-elles également de Godefroid de Fontaines ?

Sans trancher le problème, les remarques suivantes contribueront peut-être à sa solution. Les dix questions se présentent comme un tout, non seulement à raison de leur sujet qui est l'habitude, mais encore à raison des renvois — du compilateur ou de l'auteur, — qui les relient entre elles. C'est ainsi que la question [1]) 2 renvoie à la question 1, la question [2]) 3 et, ce semble, les questions [3]) 7 et 8, à la question 2.

Deux questions présentent des renvois que nous ne comprenons pas. Tels sont d'abord, les derniers mots déjà transcrits de la question 5. Puis, dans la question 6, il y a (fol. 180r) plusieurs allusions à un article 10 *(ut patet ex 10 articulo, ut dictum est 10 articulo)*, et l'on y renvoie (fol. 180r, col. 1) à une question 5 dans ce passage inintelligible, peut-être corrompu par l'introduction d'une annotation marginale : *sed* (sous-entendez : *requiritur) quod bene utatur ea sed hoc bene contineatur (!) 5e questioni finis dicit* (le ms. a : *fis. dr.*) *ad tale signum hoc facit notat* (ou *uocat*) *mouens.*

Sous un titre nouveau et dans une rédaction différente, la question 1 reproduit en somme la doctrine que Godefroid expose dans

1) Qu. 2, fol. 177r, col. 2 : *ut patet ex precedenti q*(uestione).

2) Qu. 3, fol. 177v, col. 1 (immédiatement après l'énoncé de la question) : *dicendum quod non quod dupliciter ostenditur primo ex 2a descriptione habitus superius habita.*

3) Qu. 7, fol. 180v, col. 1 : *cum igitur omnis habitus ut patet ex 2o articulo 5e q*(uestionis) *sit bonus vel malus... ;* qu. 8, fol. 181r, col. 2 : *dicendum quod cum ad esse et rationem habitus plura concurrant ut patet ex 3a q*(uestione)...

la question 4 du quolibet II, dans la question 4 du quolibet VI, dans la question 6 du quolibet VIII et dans la question 3 du quolibet XIII. Bien qu'on lise en marge du titre : *N 8 q. 6ª*, la question ressemble le plus à la question 4 du quolibet VI : *utrum substantia creata possit esse immediatum principium sui actus* pour les points dont il y est traité.

Mais nous ne continuerons pas cet essai d'identification.

Notons seulement que Jean de Pouilly, dans le ms. lat. 15371, peut-être autographe, de la bibl. nat. de Paris, s'occupe de six de ces questions. D'après une liste que nous devons au R. P. Ehrle, les questions 2 et 7 sont énoncées dans les mêmes termes aux fol. 58v et fol. 70r du ms. de Paris, tandis que les questions 1, 3, 4 et 5 y figurent sous des titres légèrement différents aux fol. 92v, 65r (puis 82v), 76v, 101r (et 103r). Cependant nous ne concluons pas à l'identité des six questions.

7° Du fol. 183r au fol. 233r, se suivent les deux quolibets, encore inédits, de Jacques de Viterbe. A la différence d'autres mss. (par exemple, Vat. lat. 772, fol. 64r) qui commencent d'emblée par la question 1 : *Primo (ergo) queritur utrum de ente communiter accepto possit formari unus conceptus simplex,* on trouve ici au début, l'énumération des 22 questions du quolibet I qu'introduisent ces mots : *In disputatione de quolibet philosophica quesita sunt in universo XXII.* Le quolibet I finit au fol. 208v : *nullum sequitur inconveniens.* Le quolibet II commence pareillement : *In disputatione secunda de quolibet philosophica quesita sunt in vniverso XXIII.* L'énumération de toutes ces questions précède l'examen de la première qui s'énonce : *vtrum deus possit facere quodcumque accidens sine subiecto.* La dernière question se termine : *in infinitum non excedatur.*

8° Du fol. 233v au fol. 310v, on lit les six quolibets, plusieurs fois imprimés, de Gilles de Rome. Le premier commence : *Ut questiones proposite in primo nostro quodlibet ad debitum ordinem reducantur Dicere possumus quod ens prima facie dividitur in causam et causatum et actum et potentiam.* Après la dernière question du quolibet VI, qui finit fol. 309v : *ad illam sanctam societatem beatorum nos perducat dominus yesus christus...,* le copiste [1])

1) La question 22 du quolibet VI qui devrait se trouver au fol. 307v comme nous en avertit une annotation marginale, figure après les questions 26 et 27 du quolibet II. On y lit, fol. 252v en marge : *Nota quod illa questio queritur in VI. quolibet et est in secunda (!) quando* (lisez : ante) *penultimum sed ideo eam hic scripsi quia due hic precedentes illam mentionem fecerant de usura donec (?) ipsa deberet scribi in sexto quolibet quod* (lisez : questione) *in fine vbi est tale signum ✝.*

ajoute la question 28 et dernière du quolibet V comme il avait promis de le faire en terminant ce quolibet au fol. 293v. Il transcrit ensuite, du fol. 310v au fol. 314v, une longue question commençant par : *Queritur utrum aliquis sciens possit male operari,* et finissant par : *remordere potest. et hec ad argumenta sufficiant*, qui n'appartient pas aux quolibets bien qu'il la fasse suivre des mots : *Expliciunt questiones fratris egidij romani disputate per VI quodlibet.*

4. Ms. 303. 142 feuillets chiffrés en bas au numéroteur. 326 sur 223 millim. Le coin inférieur est pourri par l'humidité, et sur presque tous les feuillets se voient des moisissures de teinte violette.

Les fol. 1r-2r contiennent sans nom d'auteur et in extenso, la question 4 du quolibet I de Henri de Gand avec ce début : *Sequitur questio vnica pertinens ad statum moris* (corrigez : *mortis*) *humanitatis assumpte* (éd. Venise 1613, t. 1, fol. 4r-5v).

Du fol. 2r au fol. 82v, se lisent environ 400 questions, anonymes, abrégées et empruntées aux quolibets de Henri de Gand. Elles sont groupées d'après un ordre alphabétique, des mots : *abbas, absolvere, accidens*, aux mots : *christus* (xpc̄), *ydea,* comme on le voit d'un coup d'œil par la table de toutes ces questions, qui se trouve à la suite aux fol. 82v-85r. Dans le ms. 732 (ancien 429) de la Mazarine [1]) qui renferme (fol. 69-168v) la même compilation [2]), un annotateur du XIVe siècle la présente comme l'œuvre de Nicolas de Lyre († 1349 ?) en écrivant au fol. 168v : *Quolibeta Henrici de Gandavo abreviata per N. de Lyra.* D'autres copies se trouvent dans le nº 851 (fol. 153-179) de la même bibliothèque, dans le nº 435 (fol. 1-80 ou 81) de la bibliothèque municipale de Cambrai, dans le nº 247 (fol. 1-122r) du fonds Borghèse.

Le ms. 122 introduit généralement par *Utrum*, les questions dont telle est la première : *Utrum religiosus tenetur dimittere curam sibi commissam ab abbate.* Il omet (fol. 9r) la fin de la question : *Utrum in angelis sit compositio ex genere et differentia,* deux questions

1) Voir le catalogue cité, t. 1, p. 341.

2) Une compilation différente commence au fol. 27r du ms. B. III. 64 (= nº 1539) de la bibliothèque de l'université de Bologne, que nous avons pu examiner grâce au R. P. Ehrle. Les questions quodlibétiques de Henri de Gand y sont reproduites en abrégé et groupées sans nom d'auteur, d'après une division quadripartite qu'indique le début : *consideratio nostra in operum horum quolibet erit quadripertita primo namque considerabimus ea que pertinent ad essentiam divinam, 2o ea que pertinent ad distinctionem personarum. 3o que pertinent ad naturam quo ad humanitatem assumptam. 4o ea que pertinent ad processum creaturarum.*

intermédiaires et le début de la question : *Utrum angelus possit assumere naturam humanam* (cf. ms. Borgh. 247, fol. 10v, col. 2, lin. 10-11r, col. 2, lin. 1 ab imo) en passant immédiatement des mots : *de lucifero* de la première question, aux mots : *Responsio sicut dictum est,* de la dernière.

Au commencement de chacune des questions, on trouve en marge son numéro d'ordre ainsi que l'indication du quolibet et de la question auxquels elle est empruntée. La table finale offre les mêmes renseignements. En dehors des corrections du scribe, les marges présentent des renvois d'une autre main, aux auteurs et aux ouvrages dont Henri fait la critique. Ces annotations, que le couteau du relieur n'a pas toujours respectées, sont généralement conçues comme celle qu'on lit (fol. 11v) en marge de la question 43 (= III, 6 *utrum sensitiva et uegetatiua in christo sint educte de potentia materie uel infuse cum intellectiua*) : *contra th*(omam) *de potentia q. 3 articulo 11 et 2 contra gentes capitulo 57 et 1 par*(te) (suit une lacune de deux lettres) *et contra E*(gidium) *in toto libro de gradibus formarum et contra Go*(defridum) *10 quolibet q. 10 et contra iaco*-(bum) *2 quolibet q. 12.*

A la suite de la dernière question de l'ouvrage : *utrum deus cognoscat plura indiuidua eiusdem speciei per vnam ydeam,* qui finit (fol. 82v) : *quod essentia diuersificatur in supposito ut patet,* le scribe écrit : *Questio sequens debet poni supra in capitulo de creatura,* et ajoute la question : *vtrum impossibilitas circa fieri creaturarum oriatur ex parte creaturarum uel ex parte dei.* Elle finit (fol. 82v) : *sed a se ipsa ideo et cetera. Explicit deo gratias.*

Aux fol. 85r-138v, est reproduit l'abrégé des quolibets V-XIII de Godefroid dans leur ordre véritable. Les questions sont au complet, et le quolibet X en compte 20. Dans les marges, on trouve non seulement les numéros des questions, mais encore (au moins jusqu'au fol. 129r incl.) des corrections, des divisions, des annotations et des renvois aux auteurs critiqués, par exemple : fol. 89r (V, 14) *contra h*(enricum), fol. 91r (VI, 1) *E*(gidius) *5 quol. questione 6, contra E*(gidium), fol. 91v (ibid.) *contra h*(enricum), *tho*(mas), *contra th*(omam), fol. 92v (VI, 4) *pro th*(oma), fol. 93r (VI, 5) *concordat cum h*(enrico).

Nous venons de citer tous les scolastiques dont il est fait mention dans les marges. Au fol. 138v, on lit à la fin du quolibet : *intret artiorem Explicit quolibet Godefreti* (!) *de fontibus.*

Au même feuillet commence la table des questions contenues dans l'abrégé de Godefroid depuis le quolibet III (dont on renseigne les questions 1-6, 11-12) et le quolibet IV (où manque la

question 16) jusqu'au quolibet XIV inclusivement. Les *tituli* du dernier (fol. 140r) sont les suivants : *1. Utrum sit aliqua uirtus generalis. 2. vtrum dato quod sit utrum (!) illa sit iusticia. 3. Solutio rationum ad propositum adductarum. 4. Solutio rationum extranearum.*

Du fol. 140r au revers, se lit la *Tabula super 9 quolibet M*(agistri) *G*(odefridi) *quantum ad articulos in quibus dissentit ab aliis.* Nous l'avons déjà rencontrée sous le n° 1032 du fonds Vatican (fol. 32v-34v). Elle commence : *Quinto quolibet q. 1 circa transsubstantiationem unius substantie in aliam,* et finit : *receptis ab aliis. Explicit tabula.* En marge paraissent les noms des auteurs critiqués.

Le reste du manuscrit (fol. 140v, col. 2.-142v) est occupé par 17 questions anonymes de philosophie et de théologie, le tout d'une écriture pâle et serrée et de la main qui a copié la table des dissentiments. Voici les titres de ces questions auxquelles nous donnons des chiffres :

1. *vtrum lux sit realiter in medio.* Fin : *quare non valet.*

2. *vtrum forma intensa et remissa sit eadem numero.* Fin ; *ergo diuersificant numerum.*

3. *utrum anima rationalis extendatur.* Fin : *anima supergreditur materiam sic.*

4. *vtrum amor intellectiuus differat ab appetitu intellectivo.* Fin : *deorsum per grauitatem. Ergo et cetera.*

5. *vtrum deus sit simplex.* Fin : *ergo est omnino simplex.*

6. *vtrum aliquid aliud sit simplex.* Fin : *albedo informat sic in me.*

7. *vtrum infinitum secundum multitudinem in actu sit possibile fieri a quocumque agente.* Fin : *concludit de infinito simpliciter.*

8. *vtrum materia sit causa individuationis uel quantitas vel forma.* Fin (fol. 141v) : *quod sit unum.*

9. *vtrum ueniale diminuat caritatem.* Fin : *si occurrat materia.*

10. *vtrum subposito quod affectio sit ponenda in uoluntate, causetur ab obiecto.* Fin : *uel affectionis in uoluntate.*

11. (fol. 142r) *vtrum deus prius uideatur a beatis in ratione absoluti quam relati vel e converso.* Fin : *sunt opposite ergo et cetera.*

12. *vtrum tempus sit mensura esse rei corruptibilis aliquantulum permanentis.* Fin : *thomas prima parte summe.*

13. *vtrum sint alique uirtutes morales infuse.* Fin : *distingui ab aliis ergo et cetera.*

14. *vtrum deus sit subiectum theologie sub ratione speciali.* Fin : *est nostra felicitas.*

15. *vtrum creatura rationalis naturali dilectione plus diligat deum quam se ipsam.* Fin : *est deus. ergo et cetera.*

16. *vtrum mundus in dispositione in qua nunc est, potuit esse ab eterno.* Fin (fol. 142v) : *potest esse effectus.*

17. *vtrum habitus sint in intellectu.* Fin : *possunt esse habitus.*

5. Ms. 298. 224 feuillets à 2 col. de 57 lignes, les fol. 155v et 156 demeurés blancs. 316 sur 234 millim. A partir du fol. 207, la marge latérale extérieure a été rognée sans préjudice pour le texte. Pour tout le ms., ce semble, la copie est l'œuvre de Hugues de Londres qui l'a exécutée au compte de frère Raimond de Biga comme il ressort de la curieuse souscription du fol. 201v.

Voici le contenu du ms.

1° Du fol. 1 au fol. 153v, on trouve non pas les quolibets du « frère » Henri de Gand auquel le copiste les attribue, mais l'abrégé des quolibets V-XIII, III-IV, ici chiffrés I-XI, de Godefroid de Fontaines avec la critique de Bernard d'Auvergne [1]), A la suite, se lit (fol. 153v-155r) la table des questions qu'ils renferment. A la différence de l'exemplaire de Florence dont nous avons fait connaître l'*incipit*, le mot : *Utrum* introduit ici toutes les questions et l'ouvrage lui-même qui débute : *Utrum deus posset convertere angelum in corpus.* Le ms. Borghèse n'a pas les questions 3 et 4 du quolibet I (= V) ni la question 17 du quolibet V (= IX) qui se lisent dans l'exemplaire de Florence. De plus, le ms. 298 reproduit (fol. 134v-137v) à la suite du quolibet IX (= XIII), les questions 7 et 8 omises à leur place, du quolibet VIII (= XII). Par contre, il ne détache pas, comme le fait le ms. de Florence, la question 1 du quolibet XI (= IV) pour l'incorporer au quolibet précédent (= III). Comme nous l'avons déjà dit, les deux mss. sont d'accord avec le n° 1031 du fonds Vatican et avec le ms. Borghèse 303 (fol. 119r-v) pour partager en deux la question 8 du quolibet X (longue rédaction) et pour y compter ainsi non pas 19, mais 20 questions.

En marge, il y a des corrections, des divisions et peu d'annotations ou de renvois. Le mot : *ber*(nardus) avec ou sans : *Reprobatio* ou *Responsio* ou parfois l'un de ceux-ci y signale le commencement de la critique de Bernard [2]). Bien qu'il ait l'une ou l'autre

1) Le ms. Vat. lat. 772 (fol. 63r) contient sans indication d'aucune sorte, une question de l'abrégé avec sa critique : c'est la question 22, la dernière du quolibet IV (édit., pp. 353 sq.), suivie de la réfutation de Bernard.

2) La critique de la question 1 commence : *Licet predicta positio sit probabilis. tamen contrarium posset teneri,* et finit (fol. 1v) : *sed totum conuertereturin totum.*

fois mentionné *God*(efridus) en marge (par exemple, fol. 23v), le copiste fait suivre (fol. 153v) les derniers mots de l'ouvrage, c'est-à-dire de la critique : *licet sint probabiles*, de cette souscription en rouge : *Expliciunt hic quolibet fratris hanrice* (!) *de Gandauo abreuiata* avant de passer à la table des questions.

2° Les fol. 157r-201r renferment les quolibets I et II de Jacques de Viterbe, abrégés et accompagnés, sous presque chaque question, de la critique de Bernard d'Auvergne. Ils sont suivis (fol. 201r-v) de la table des questions, que précèdent ces mots alternativement tracés en noir et en rouge : *Explicit* (nous mettons en italiqnes ce qui est en rouge) . hic. *primum*. incipit. *et secundum*. tabula. *quolibet*. primi. *abreuiatum*. et secundi. *fratris*. quolibet. *iacobi*. abreuiati. *heremite*. fratris iacobi. *heremite*. Dans le texte on trouve quelques lacunes (par exemple, aux fol. 176v-178r), dans les marges les numéros des questions, des corrections ainsi que le mot : *Responsio* en regard des endroits où débute la critique de Bernard. Toutes les questions commencent par *Utrum*. La première : *utrum de ente communiter accepto possit formari unus conceptus*, finit dans l'abrégé : *conceptum analogum eo modo quo dictum est*, et sa critique dont tel est le début : *Licet conclusio quam tenet vera sit*, a pour explicit : *intelligi ut dicit et bene*. La question 22 et dernière du quolibet I finit : *in loco sepulture vel prope* sans accompagnement de critique. La question 1 du quolibet II : *Utrum deus possit facere quodcumque accidens sine subiecto*, finit ici par : *a motu, ut dictum est*, et sa critique commençant : *Aliqua dubia dicit*, par : *oporteret ista probare*. La question 24 et dernière finit sans être critiquée : *habent inter se differentiam essencialem*.

A la suite de la table (fol. 201v), le copiste découvre sa personnalité dans une souscription mi-latine mi-anglaise, tracée respectivement en rouge et en noir. D'après les éclaircissements de M. H. M. Bannister, il se plaint, dans son vieux langage, de l'insuffisance de son salaire sans oublier ni le boire ni l'enfer. Il nous paraît qu'en exponctuant certaines lettres, il a voulu faire des jeux de mots et laisser planer l'équivoque sur sa pensée. Voici la transcription fidèle du tout, les mots en rouge étant représentés par des italiques et l'alinéa par un trait vertical :

Explicit. Qui. *Tabula*. scripsit. *secun* | *di*. carmen. *quolibet*. sit. *abreuiati*. (ainsi corrigé par exponctuation du mot *abreuiatum*) | benedictus. *fratris*. amen. *iacobi*. Iste (mot exponctué) | *heremite*. Iste *Scriptor*. liber. *huius*. | constat. *libri*. fratri. *vocatur*. Remundo. | *hugo*. de. *de*. biga. *loundrys*. *vel de* | *londoniis*. *et cetera*. (suivent ces deux mots quatre fois répétés).

amen. men. amen. heueli (i exponctué) mote he | hit brouke. (r exponctué ; id est liber au-dessus du mot) *amen. men. amen.* forli | tyl (suit hz barré et exponctué) he ʒhaunne to souke. (id est potare au-dessus du mot). *amen. men.* | *amen.* at fin of yis bok. *amen. men.* | *amen.* yar fore (suit y exponctué) ydrauwid mot hae (a exponctué) to | helle be. wyt a gret crok. *amen. men. amen.*

3° Du fol. 202v au fol. 223v, se succèdent prétendûment les quolibets I-VI de Gilles de Rome, suivis (fol. 223v-224v) de la table des questions dont cette partie du ms. est remplie. De fait, c'est l'œuvre de Gilles, mais le texte est abrégé et bouleversé. On n'y trouve ni les questions 3, 15, 17, 19, 24-27, 29 du quolibet II ni les questions 14, 18-21 du quolibet IV. Quant aux autres, dont l'abrégé commence toujours par : *Utrum*, beaucoup ne sont pas à leur place véritable. Plusieurs quolibets réunissent des questions appartenant à d'autres ou portent des faux numéros. Mais voici le détail de l'ensemble :

Des 21 questions du quolibet I, le ms. omet seulement la question 15 et présente régulièrement les autres. Dans le quolibet II (fol. 204v), qui devrait avoir 30 questions, on trouve successivement les questions 1-2, 4-14, 18, 20, 16, 21-23, 28, 30. Le quolibet III (fol. 209r) auquel il faudrait 18 questions, a seulement les questions 1-5, 8-12, 14-18 auxquelles s'ajoutent les questions 7-11 du quolibet IV. Quant au quolibet IV du ms. (fol. 213r), c'est en réalité, le quolibet V avec toutes ses 28 questions. Pareillement le quolibet V du ms. (fol. 217r) est le quolibet VI avec toutes ses 25 questions. Reste le quolibet VI (fol. 221v) où l'on trouve successivement les questions 1-6, 12-13, 15-17 du quolibet IV, qui en comprend 21 en tout, la question 15 du quolibet I et les questions 6-7 et 13 du quolibet III.

La question 1 du quolibet I finit par : *sophistice sunt,* la dernière du tout (= III, 13) par : *cuius intelligibile est fantasma et cetera.* (et à la ligne) *Expliciunt hic sex quodlibet fratris egidii.*

6. Ms. 122. 175 feuillets en écriture anglaise, le tout d'une seule main, sauf le verso du dernier. 297 sur 224 millim.

Dans les marges, on rencontre des corrections et des annotations.

Nous avons réservé ce ms. pour la fin, parce qu'il s'y trouverait d'après la table, des « Questions disputées et abrégées de Godefroid ». Avant d'indiquer leur contenu et de discuter leur authenticité, passons en revue les écrits qui se succèdent jusque-là dans le ms.

1° Les fol. 1-114v sont occupés par un commentaire anonyme sur les quatre livres des Sentences. L'auteur discute les opinions de s. Thomas d'Aquin, de Gilles de Rome, de Godefroid de Fontaines, de Pierre (d'Auvergne ?). Les titres de certaines questions font songer au commentaire de Pierre de la Palud. Dans la partie relative au livre III, à la fin des questions et surtout pour la réponse aux objections, on renvoie parfois à la Somme théologique de s. Thomas d'Aquin et souvent à son commentaire sur les Sentences, si c'est, comme nous le croyons, le *scriptum* en question.

Voici, pour chaque livre, les trois premières questions ainsi que la dernière :

Livre I, *Utrum theologia sit scientia* (Fin : *esse scientiam etiam subalternam) ; Utrum deus sit subiectum in theologia sub aliqua ratione speciali* (Fin : *deus ut dictum est) ; Utrum subalternetur alicui scientie* (Fin : *subiectum frenefactiue)*. La dernière question : *Utrum teneamur conformare voluntatem nostram divine,* finit : *verum deum qui est benedictus in secula amen.*

Livre II (fol. 39v), *Circa principium secundi libri queritur vtrum creatura potuerit esse ab eterno* (Fin : *principium effectiuum) ; Utrum autem esse creature sit in continuo fieri* (Fin : *esse principium) ; Utrum idem sit creatio et conservatio* (Fin : *in non esse)*. La dernière question : *Utrum religiosus et subditus teneatur* (!) *prelato in omnibus obedire,* finit : *est secundum regulam.*

Livre III (fol. 74r), *Utrum incarnatio sit possibilis* (Fin : *virtutem in corpore) ; Utrum persona possit assumere naturam irrationalem* (Fin : *suppositi divini) ; Utrum virgo in instanti potuerit esse sine peccato originali* (Fin : *de bono)*. La dernière question : *Utrum esse periurium* (!) *sit peccatum mortale,* finit : *a crimine periurii excusatur. Et uide in secunda secunde et solutionem alterius argumenti. questione hac. In fine libri.*

Livre IV (fol. 90r), *Utrum sacramenta noue legis sint causa gratie* (Fin : *non de instrumento) ; Utrum sacramenta sint necessaria ad salutem* (Fin : *ordinatione divina) ; Utrum sacramenta noue legis conferent gratiam ministranti* (Fin : *quam circumsciso*). La dernière question : *Utrum beatitudo consistat in actu intellectus vel in actu voluntatis,* finit : *vel annexus iuuentuti.* Une autre main ajoute : *Explicit lectura super sententias.*

2° Du fol. 115r au fol. 144v, se suivent environ 140 questions abrégées, empruntées tantôt à l'un, tantôt à l'autre quolibet de Gilles de Rome. Quelques-unes sont précédées de titres rubriqués (par exemple, fol. 121r, I, 4, de ces mots : *Questio VIJ^a^ de sacramento altaris*) qui ne répondent ni à l'ordre des véritables quolibets ni

à la place qu'elles occupent ici. Cependant le texte abrégé diffère de celui que renferme le ms. Borgh. 298. Toutes les questions débutent par : *Utrum*. Les trois premières sont en réalité les questions : I, 1 (*Utrum divina virtute potest idem corpus esse in duobus locis ;* elle finit ici : *persona beati ambrosii turonis presentari*) ; II, 7 ; III, 2. La dernière de tout le groupe (*Utrum beatus in patria possit loqui* = VI, 25) finit : *realiter generari Ad illud celum nos perducat dominus ihesus christus Amen.*

3° Au fol. 147r, commence une question anonyme : *Utrum deus possit facere esse sine essentia* que la table de la fin attribue à Gilles de Rome. C'est, croyons-nous, la question 11 de ses *Questiones disputate de esse et essentia* (cf. éd. Venise, 1503, fol. 24v-26v), mais avec des omissions et dans un texte souvent différent. Elle finit (fol. 148r) : *compositionem essencie et esse et ideo non valet.* Une partie de la question, depuis les mots : *quia res est in causa sua,* jusqu'aux mots : *quamuis utraque differant sola differentia rationis*, occupe les fol. 145r-146v et doit être intercalée au milieu de la colonne 1 du fol. 148r, à l'endroit marqué d'un signe.

4° Du fol. 148r au fol. 148v, se lit le début du traité anonyme sur les formes, qu'on trouve en entier dans le ms. Vat. lat. 862, (fol. 74-92v) et dont voici les premiers mots : *Qvoniam veritas medium querit* (le copiste écrit au-dessus : *vel ponit*) *inter duos errores dupliciter moderni inter duplicem errorem de formis satagunt mediare.* Le traité s'arrête ici au passage : *philosophus VIIJ. metaphysice distinctio enim specierum seu formarum.*

5° Suit aux fol. 148v-151v, une question anonyme : *Utrum anima sit tota in tolo corpore et in qualibet parte,* dont tels sont les derniers mots : *motu opposito ipsius nauis ideo non valet et sic finitur questio.*

6° Les fol. 151v-152v renferment trois leçons inaugurales d'un religieux sur les livres I-III des Sentences. Le début commun : *Quatuor facies vni ezechiel primo,* est aussitôt suivi des mots : *Sicud dicit beatus augustinus* dans le premier, qui finit (fol. 152v) : *visionem et finicionem nobis concedat ihesus christus... Explicit principium fratris* (suit un grattage de quelque 25 lettres) *super primum librum ;* des mots : *volentibus dicere vel audire aliqua introductoria* dans le second, qui finit : *perhenniter frueretur. Quod nobis concedat ille qui vivit... Explicit principium super 2^m librum ;* des mots : *vt ad introductionem tercii libri* dans le troisième, qui s'arrête incomplet au fol. 152v, au passage : *secundum quod ostendit ibidem.* Le reste ne se lit pas au cahier suivant malgré la réclame : *numerum ternarium* du fol. 152v, et nous ne

l'avons pas trouvé ailleurs malgré l'annotation écrite d'une autre main en dessous de la réclame : *ista clauis est supra xl°. folio. in principio* (suit un mot illisible).

7° Avec le fol. 153r commence sans nom d'auteur, la série des questions que la table met sur le compte de Godefroid de Fontaines. Voici leurs énoncés que nous faisons précéder de leurs numéros d'ordre :

1. *Utrum habitus sit in anima secundum essentiam aut secundum potentias tantum.* Fin : *non in essentia.*

2 (fol. 153v). *Secundo queritur vtrum virtutes insint nobis a natura.* La question s'arrête fol. 154v, col. 2, pour se continuer du milieu de la col. 1 du fol. 155v jusqu'au fol. 156v. Fin : *causa sui non sit* (?).

3 (fol. 154r). *Tercio queritur vtrum sint aliqui habitus in voluntate.* La question s'arrête inachevée au fol. 155r, col. 2, au passage : *est de se equaliter nata.*

4 (fol. 156v). *Quarto vtrum oportet ponere in nobis virtutes morales infusas.* Fin : *maiorem difficultatem paciatur.*

5 (fol. 158r). *Quinto queritur vtrum voluntas eodem actu velit finem et id quod est ad finem.* Fin : *esset forma alterius.*

6 (fol. 158v). *Sexto vtrum circumstancia adueniens actui morali plurificet eum in esse moris.* Fin : *plurificabit morale.*

7 (fol. 159r). *Septimo de intensione virtutum et videtur quod nulla forma manente sua essentia possit intendi.* Fin : *ponuntur in diffinitione.*

8 (fol. 160v). *Octauo vtrum virtutes acquisite possint esse sine theologicis.* Fin : *caritas manet.*

9 (fol. 162r). *Nono queritur de connexione moralium et intellectualium et videtur quod morales sint priores intellectualibus et per consequens ille ab istis dependeant.* Fin : *virtutes morales.*

10 (fol. 163r). *Decimo queritur de connexione moralium virtutum ad inuicem.* Fin : *superfluat prudencia generalis.*

11 (fol. 164v). *Undecimo queritur vtrum in subiecto virtutis sit aliqua aptitudo que transmutetur in actualitatem virtutis ita quod ipsamet fiat virtus completa.* La question s'arrête au fol. 165v, en haut de la col. 2 pour se continuer du fol. 155r, col. 2 (*dicunt quidam*) au fol. 155v, milieu de la col. 1. Elle s'y arrête inachevée au passage : *ens in potentia fit ens in actu et huiusmodi.*

12 (fol. 165v). *Duodecimo vtrum in anima preexistat aliquid virtutis inducende et idem est querere vtrum in materia preexistat aliquid forme inducende.* Fin : *in creacione mundi.*

13 (fol. 166v). *Terciodecimo vtrum virtutes generentur in nobis*

ex actibus. Il y a quelques lacunes dans la question qui finit : *aliam legem et cetera.*

14 (fol. 168v). *Quartodecimo vtrum virtus sit habitus operatiuus.* Fin : *virtus superaddita.*

15 (fol. 169v). *Quintodecimo vtrum homo per operationem intellectus vel voluntatis consequatur ultimum finem suum.* Fin : *inflammacionem amoris.*

16 (fol. 170r). *Utrum in beatitudine principalior sit visio quam delectacio.* Fin : *delectacione consequente.*

17 (ibid.). *Quod intellectus coniunctus intelligit materialia per speciem intelligibilem distinctam realiter ab actu intelligendi.* Fin : *nihil abicitur.*

18 (fol. 171r). *Utrum preter iusticiam generalem sit particularis necessaria.* Fin : *pene nature et incommodi.*

19 (fol. 172r). *Secunda questio quod iusticia particularis diuiditur in commutat*(ivam) *et distri*(butivam). Fin : *omnes contribuunt.*

20 (fol. 172v). *Utrum deus producat res per necessitatem nature sicut senserunt omnes philosophi.* Fin (fol. 173r) : *non necessitatus aliqua actione.*

Ajoutons que du fol. 173r au fol. 175r, se suivent des tables sur le commentaire des Sentences, (fol. 174v) *super quolibet Egidii abreuiatum,* (fol. 175r) sur les trois questions suivantes dont le traité (ici : *vna questio de formis),* enfin sur les : *Questiones Godefridi disputate et abreuiate,* et que le fol. 175v contient une question : *Qveritur vtrum potestas clauium possit habere effectum suum respectu cuiuslibet peccatoris seu etiam peccati,* finissant inachevée : *ordinem suscipienti. Ad secundum.*

Ces questions que le copiste attribue à Godefroid de Fontaines, sont-elles vraiment de lui ?

Que le maître a discuté des questions non seulement dans les circonstances solennelles des quodlibétiques, mais encore au cours de son enseignement ordinaire, c'est ce qui ressort de son propre témoignage. Enonçant les questions à traiter au début [1]) de la question 2 du quolibet XII, Godefroid se demande tout d'abord s'il faut placer dans la volonté des habitudes vertueuses, et, si, dans

1) Le voici d'après le nº 1032, fol. 194v : « Deinde circa creaturam rationalem humanam scilicet querebantur quedam pertinentia ad potentias rationales quibus homo bene uel male agit, quedam pertinentia ad status perfectorum in quibus ad bene agendum homo constituitur. et ad actus qui secundum illos status eis conveniunt et quedam pertinentia ad actus aliorum hominum. Circa primum querebantur duo pertinentia ad uoluntatem. et unum pertinens ad actum intellectus. primum istorum est utrum in uoluntate sit necessarium ponere habitus uirtuosos. secundum est utrum habitus uirtuosi si sint in uoluntate aliquo modo diminuant

l'affirmative, la liberté de la volonté en est diminuée de quelque façon. Mais au quolibet indiqué, il n'examine ni l'un ni l'autre problème, vu son intention de les traiter dans ses « questions ordinaires », surtout dans celle où il se demandera si la justice réside dans la volonté. C'est ce que le maître a fait vraisemblablement à la même époque et certainement avant le quolibet XIV. Le passage qu'on a lu sous le n° 1031 du fonds Vatican, et un autre que nous citerons à l'instant, nous renvoient, en effet, à des discussions antérieures sur ce sujet qui sont ses « questions ordinaires », puisqu'on ne les lit pas dans les quolibets et que la question 13 du quolibet III *(Utrum habitus morales sint in voluntate ut in subiecto)* n'entre pas en ligne de compte.

Disons-le dès maintenant : ces questions sont encore à trouver, à supposer qu'elles aient été mises par écrit.

Sous le nom de Godefroid, le ms. 122 s'occupe, il est vrai, de la volonté comme sujet des habitudes, mais il suffit de confronter la doctrine y exposée avec les déclarations authentiques du maître pour voir que le scribe fait erreur dans son attribution.

Au quolibet XIV (Vat. lat. 1031, fol. 80r, col. 2 ; 1032, fol. 239v), on trouve la thèse : « toutes les vertus morales sont dans l'appétit sensitif ». Par rapport aux biens naturels, ainsi raisonne Godefroid, pas n'est besoin d'interposer entre l'acte vertueux et la volonté dont il émane, un intermédiaire tel que l'habitude vertueuse qui disposerait celle-ci à se porter promptement et facilement vers l'objet appréhendé par la droite raison. Car il est naturel à la volonté de se mouvoir de la sorte conformément aux suggestions de la raison à condition de n'en être pas empêchée par le désordre de l'appétit sensitif. C'est donc ici et non point dans la volonté, que résidera l'habitude vertueuse. Elle perfectionnera l'appétit sensitif de manière qu'il ne fasse pas obstacle à la volonté et qu'il se meuve promptement et aisément en parfait accord avec la raison. Être adventice d'une puissance inférieure, l'habitude vertueuse attestera la noblesse de la volonté à qui sa nature permet de s'en passer tout en dépendant de l'intelligence qui a besoin d'une habitude pour toujours bien agir. Aussi Godefroid place-t-il dans l'appétit irascible la justice légale que, d'après la philosophie aristotélicienne et parmi les vertus morales, il regarde comme la plus

de voluntatis libertate. Tercium est utrum conscientia erronea sic liget quod faciens contra eam mortaliter peccet. sed quia que ad duas priores questiones pertinent intendo in questionibus ordinariis precipue in illa qua queritur utrum iustitia sit in uoluntate pertractare. illis ad presens omissis. Ad terciam arguitur quod conscientia sic non ligat arguendo quod nullus possit agere contra conscientiam.

parfaite et la seule vertu générale. Mais avant de déterminer ainsi d'une manière précise le sujet de la justice, le maître se résume dans ce passage (ms. 1031, fol. 80v) : *planum est quod supposito quod intellectus sit sic dispositus quod convenienter possit exire in actum suum. amoto etiam impedimento quod paratur ex parte appetitus inferioris per se et primo (per-primo] primo per se* ms. 1032, fol. 240r) *et principaliter non requiritur aliquis habitus in voluntate ad hoc quod convenienter exeat in actum conformem recte (conformem recte] conformiter* ms. 1032) *rationi. est ergo iusticia et omnis virtus moralis ponenda in appetitu sensitivo et hoc expressissime patet per philosophum et eius expositores in pluribus locis in libro ethicorum sicut alias fuit euidenter declaratum.*

La même thèse reparaît chez Jean de Pouilly au quolibet IV, question 8 (... *utrum virtutes morales appetitive sunt in appetitu intellectivo scilicet in voluntate sicud in subiecto aut in appetitu sensitivo.* Vat. lat. 1017, fol. 162r-172r). Il la défend longuement et discute nommément les opinions sur cette matière, de Henri de Gand, de Pierre d'Auvergne, de Henri d'Amand *(henricus amandi)*. de Thomas de Bailly, de (s.) Thomas d'Aquin et du frère mineur Gonsalve.

Une théorie différente est exposée dans la question similaire du ms. 122 (3... *vtrum sint aliqui habitus in voluntate).* Sa partie essentielle, plus d'un tiers du tout, est reprise quasi textuellement avant d'y être critiquée, dans la question 9 *(Nono queritur vtrum in voluntate sit aliquis habitus)* du traité *De habitibus* que le ms. Vat. lat. 1076 attribue au maître dominicain Durand [1]) (de S. Pourçain).

Dans le ms. 122, la déclaration suivante relève (fol. 154v, col. 1) le corps de la question : *Dicendum ergo quod oportet ponere in voluntate aliquos habitus.* En effet, la coexistence chez l'homme de deux appétits, l'un sensitif, l'autre raisonnable, fait que l'un peut entraîner l'autre et lui rendre difficile la poursuite de son objet à lui, sinon l'en détourner. « Il en résulte une certaine indétermination dans la volonté, grâce à laquelle celle-ci peut être entraînée indifféremment par l'appétit sensitif ou par le bien honnête. Cette

1) Les 15 questions du traité (Inc. *Circa materiam habituum primo queritur utrum habitibus indigeamus)* occupent les fol. 1-9v. Dans la question 9, fol. 8v, Durand écrit : *Responsio. quidam doctor* (c'est l'auteur de la question 3 du ms. 122, *reprobat duos modos ponendi habitum in voluntate quibus reprobatis ponit 3m quem reputat verum.* Puis il donne jusque fol. 9r, col. 1, lin. 8 une partie de la question du ms. 122 (fol. 154v, col. 1, lin. 7 — col. 2, lin. 23 ab imo) pour la critiquer ensuite.

difficulté et par conséquent, cette indifférence se trouvant formellement dans la volonté bien que l'appétit sensitif en soit la cause, il faut pour la lever, une habitude qui réside formellement dans la volonté. De la sorte, l'acte [1]) vertueux requiert à la fois une habitude existant dans la volonté qui lève cette difficulté, et une autre existant dans l'appétit sensitif qui le fasse bien obéir à la raison ». Le même raisonnement s'applique à l'habitude vicieuse dans cette théorie que le traité de Durand résume (fol. 9r) par ces mots : *sic oportet secundum istos tot habitus ponere in voluntate quot in appetitu sensitivo et e converso.*

Du double exposé que nous venons de faire, une conclusion se dégage : comparée à l'enseignement du quolibet XIV, la question 3 du ms. 122 n'est certainement pas de Godefroid de Fontaines, et l'attribution des *Questiones disputate* est ébranlée.

Mais il y a plus.

Dans l'édition imprimée à Venise en 1513, des quolibets de Hervé de Nédellec [2]), figurent à la suite huit autres écrits du même auteur dont (fol. 100v-110v) un traité *De virtutibus* en cinq questions. Or, sauf dans l'avant-dernière, dont le titre, des expressions, des idées, mais non pas le texte, offrent des analogies, on trouve dans toutes — surtout dans leur corps ou *Responsio* — de longs passages des questions correspondantes du ms. 122. Sa question 2 correspond [3]) à la question 1 de l'imprimé, sa question 13 à la question 2, sa question 4 à la question 3, sa question 14 à la question 5. Il résulte de cet accord que les questions indiquées du n° 122 sont des questions abrégées du traité de Hervé de Nédellec, dont elles omettent ou intervertissent des parties considérables surtout quant au *pro* et *contra*, bien que le texte reproduit soit le plus souvent identique.

La même remarque s'applique à la question 12 du ms. Borghèse. A part quelques différences, elle reproduit tout le corps d'une question : *utrum preexistat in materia aliquid forme inducende in materiam,* dont le ms. Vat. lat. 1076 fait suivre (fol. 46r-49v) les autres questions de Hervé sur les vertus [4]). Le ms. Vat. lat. 772

1) Nous corrigeons le texte à l'aide du ms. 1076 qui écrit (fol. 8v, col. 2) : ... *ad actum (habitum* ms. 122) *virtuosum requiritur duplex* (*talis* ms. 122) *habitus*...

2) Le quolibet XI, le dernier de l'édition, est en réalité, le quolibet III et le quolibet IV, rédaction brève, de Godefroid (= pp. 301-354, éd. De Wulf et Pelzer).

3) Voici, à titre d'échantillon, la concordance de la question 2 du ms. et de la question 1 de l'imprimé : Ms. 122, fol. 155v, col. 1, lin. 21 — fol. 156v, col. 2, lin. 6 (fin). = Ed. Venise, fol. 101r, col. 1, lin. 20 — fol. 102r, col. 1, lin. 18 ; fol. 102r, col. 1. lin. 31 — col. 2, lin. 25-47 ; fol. 102v, col. 1, lin. 37-45.

4) Cette question *(Utrum preexistat...)* est la seconde dans la compilation qui

la donne aussi (fol. 33v-35v) du commencement à la fin (*Ad 33 dicendum... se habet ad formam*). Plus loin (fol. 63r), à la suite des cinq questions de Hervé sur les vertus, il en reproduit les premières lignes jusqu'aux mots *preterea si nihil forme esset in materia forma et cetera*. Ces mots y sont accompagnés de la remarque : *hanc questionem que annumeratur cum illis de virtutibus require supra* (une autre main ajoute : *fo. 33*), et de l'explicit en rouge : *Expliciunt questiones disputate de virtutibus fratris heruei. magistri in theologia*. Il faut donc compléter l'imprimé en joignant au traité des vertus, la question relative à ce qui préexiste dans la matière avant l'introduction de la forme. Hervé l'atteste lui-même en déclarant dans son écrit *De materia celi* (q. 2 *Utrum sit ponere rationes seminales in materia*) que « dans ses questions sur les vertus, il a déjà traité ex professo la matière relative à l'ébauche des formes » [1]).

Nous avons constaté également que toute la question 12 du ms. 122 se lit chez Pierre de la Palud, au livre III de son commentaire sur les Sentences, dist. 30, q. 3 (Paris, 1517) sous les opinions 4 et 6 et que de longs passages des questions 9, 10 et 11 du ms. Borghèse y figurent respectivement sous la distinction 31, question 2, sous la même distinction, question 3 et sous la distinction 31, question 3. Il se peut que d'autres questions du même ms. soient rapportées ailleurs dans le commentaire du dominicain français.

Mais il est temps de finir, et nous concluons : les *Questiones Godefridi disputate et abreviate* ne doivent pas être attribuées au maître liégeois. Cinq d'entre elles proviennent du traité ou des questions sur les vertus de Hervé de Nédellec, qu'elles abrègent bien plus par omission que par contraction. Les autres aussi sont très probablement du dominicain breton. Leur ensemble s'éclairera peut-être d'une lumière nouvelle le jour où l'on connaîtra la genèse de ses traités, que des mss. présentent comme des « questions disputées ».

sous le titre de « Quodlibet Godefridi », se trouve dans le ms. 469 (F. 393) de la bibliothèque de Reims (*Cat. gén. d. mss. d. bibl. publ. de France. — Départ.*, t. 38, *Reims* par H. Loriquet, Paris 1904, p. 639).

1) *Quedam enim opinio dicit quod rationes seminales sunt* (*quedam* add. Vat. lat. 772) *inchoationes formarum in materia que movent materiam ad formam cooperando exteriori agente* (*agenti* ibid.). *Istam autem opinionem pretermitto quia in questionibus de virtutibus ex intentione tractavi hanc materiam de inchoatione formarum et ostendi quod non est ponere tales inchoationes formarum nisi aliquis aptitudinem materie ad formam que fit per convenientes dispositiones vocet inchoationem* (*formarum* add. in marg. ibid.), *non autem aliqua potentia activa que sit in materia que debet transmutari ad formam que sit principium intra manens* (Ed. Venise, fol. 36r).

TABLE DES MANUSCRITS CITÉS *).

AVIGNON, Bibl. municipale, ms. 1071 = 387.
BAMBERG, Bibl. royale, ms. theol. 93 = **374**.
BERLIN, Bibl. royale, cod. elector. 460 = 370.
cod. elector. 963 = 369.
BOLOGNE, Bibl. universitaire, ms. B. III, 64 (n° 1539) = 517.
BORDEAUX, Bibl. municipale, ms. 145 = **375**.
m. 147-371.
BRUGES, Bibl. communale, ms. 491 = **375-378**, 381.
BRUXELLES, Bibl. royale, ms. 2948 = 373.
CAMBRAI, Bibl. municipale, ms. 435 = 517.
CAMBRIDGE, Abbaye bénédictine de S. Augustin, mss. 574, 625, 634 = 373.
College Gonville et Gaius, ms. 75 = **378**.
CRACOVIE, Bibl. universitaire, ms. 1572 = **378**.
FFORENCE, Bibl. Laurenziana, ms. Ashburnham 1798 = 375.
ms. S. Croce, 3, plut. XXXI, dexter, = 366.
Bibl. nazionale, ms. II. II. 182 = **382-385**, 494, 520.
S. Maria Novella, ms. E. 5. 532 = **378-382**.
ISLEWORTH, Monastère de Ste-Brigitte, ms. D. 199 = 373.
MADRID, Bibl. de l'Université centrale, ms. 58 = 386.
NAPLES, Bibl. nazionale, ms. VII. B. 31 = 371.
OXFORD, Collège Balliol, ms. 179 = 373.
ms. 211 = **385**.
Collège Merton, ms. 249 = 373.
PARIS, Bibl. de Ste-Geneviève, ms. 3196 = 365 sq.
Bibl. Mazarine, ms. 732 = 369, 517.
ms. 851 = 517.
Bibl. nationale, ms. lat. 3157 = 371.
ms. lat. 14311 = 502, 503.
ms. lat. 15371 = 516.
ms. lat. 15841 = 374.
ms. lat. 15842 = 374.
ms. lat. 15844 = 369, 383.
ms. lat. 16530 = 373.
ms. lat. 16574 = 367.
REIMS, Bibl. municipale, ms. 469 = 530.
ROUEN, Bibl. municipale, ms. 587 = 369.

*) Le chiffre qui suit le signe = indique la page où le ms. est décrit ou cité. Le chiffre en caractères gras indique l'endroit où il est examiné à titre principal.

Tours, Bibl. municipale, ms. 359 = 385 sq.
Troyes, Bibl. municipale, ms. 293 = **388**.
Valence, Bibl. universitaire, ms. 91 = **388**.
Vatican, Fonds Borghèse, ms. 121 = 491, 493, 511, **513-517**.
ms. 122 = 377, **522-530**.
ms. 247 = 517 sq.
ms. 298 = 376, 383, 494, 511, **520-522**, 524.
ms. 301 = 491, 505, 507-509, **511**.
ms. 302 = 491, 505, 507-509, **511-513**.
ms. 303 = 380, 491, 511, **517-520**.
ms. 315 = 370 sq.
Fonds Ottoboni, ms. lat. 2520 = 493.
Fonds Vatican, ms. lat. 772 = 516, 520, 530.
859 = 370 sq.
862 = 524.
869 = 368, 370.
987 = 370 sq.
1031 = 376, 491, **492-498**, 499, 514, 527, 528.
1032 = 380, 491, 494, 495-497, **498-510**, 526, 527, 528.
1017 = 366, 528.
1076 = 528, 529.
2332 = 367.
2335 = 367.
Venise, S. Marc, ms. theolog. 42 = 370 sq.
Vienne, Bibl. impériale, ms. lat. 1464 = **386** sq.
Worcester, Bibl. capitulaire de la cathédrale, ms. F. 56 = **387**.
ms. F. 84 = 373.
Ms. de M. le comte von Fürstenberg-Herdringen = **387** sq.

A. Pelzer.

Rome, le 15 juillet 1913.

XXVI.

PROGRAMME DES COURS DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE A LOUVAIN.

Année académique 1913-1914.

Président : S. DEPLOIGE. — Secrétaire : M. DEFOURNY.

Ie ANNEE. — BACCALAURÉAT.

A. MEUNIER, *La Biologie générale.*

A. THIÉRY, *La Physique. — La Psychologie physiologique. — Exercices pratiques de physique.*

D. NYS, *La Chimie et l'Introduction à la cosmologie. — La Cosmologie.*

M. DEFOURNY, *L'Économie politique.*

L. NOËL, *L'Introduction à la Philosophie (Encyclopédie de la Philosophie). — La Psychologie et la Logique.*

A. MICHOTTE, *La Psychologie. — L'Introduction à la Psychologie physiologique.*

N. BALTHASAR, *Éléments de métaphysique générale.*

A. NOYONS, *L'Anatomie et la Physiologie.*

IIe ANNÉE. — LICENCE.

1° Cours généraux :

A. THIÉRY, *La Psychologie métaphysique.*

M. DE WULF, *L'Histoire de la philosophie ancienne et de la philosophie médiévale* (1re partie).

L. NOËL, *Questions spéciales de psychologie et de logique* (cours de deux années) : *Saint Thomas et la critique de la connaissance. — Le problème de la connaissance depuis 1850.*

A. MICHOTTE, *La Psychologie physiologique. — Questions spéciales de psychologie : la psychologie de la pensée.*

N. BALTHALAR, *Compléments de métaphysique générale. — Explication d'auteurs.*

A. MANSION, *Explication des traités d'Aristote : la Métaphysique.*

P. HARMIGNIE, *La Philosophie morale.*

2° Cours spéciaux :

A. CAUCHIE, *Méthode d'heuristique et de critique historiques.*

A. THIÉRY, *Trigonométrie, Géométrie et Calcul différentiel.*

F. KAISIN, *Notions de minéralogie et de cristallographie.*

M. DEFOURNY, *L'histoire des théories sociales : la Philosophie sociale catholique au XIXe siècle.*

A. NOYONS, *L'Anatomie et la Physiologie générales.*

IIIe ANNÉE. — DOCTORAT.

1° Cours généraux :

S. DEPLOIGE, (suppléant : P. HARMIGNIE, chargé de cours), *Le Droit naturel. — La Philosophie sociale.*

A. THIÉRY, *La Psychologie métaphysique.*

M. DE WULF, *L'Histoire de la philosophie ancienne et de la philosophie médiévale* (1re partie).

L. BECKER, *La Théodicée.*

L. NOËL, *Questions spéciales de Psychologie et de Logique* (cours de deux années).

A. MICHOTTE, *Questions spéciales de psychologie.*

N. BALTHASAR, *Compléments de métaphysique générale : Explication d'auteurs. — La Théodicée* (première partie : Existence de Dieu).

2° Cours spéciaux :

E. L. J. PASQUIER, *La Mécanique analytique.*

J. C. DE LA VALLÉE POUSSIN, *La Méthodologie mathématique.*

A. THIÉRY, *Le Calcul intégral.*

M. DEFOURNY, *L'Histoire des théories sociales.*

A. NOYONS, *Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux.*

CONFÉRENCES.

E. CLOSSON, *La musique de chambre au XVIIe et au commencement du XVIIIe siècle.* — F. MAYENCE, *L'art grec sous les successeurs d'Alexandre.* — R. MAERE, *L'art religieux du XIIIe siècle.* — J. VAN DEN HEUVEL, *Sienne et ses peintres.* — L. CLOQUET, *L'architecture civile ancienne en Belgique.* — R. LEMAIRE, *L'architecture gothique ; Les styles et le style.* — E. JANSSENS, *La morale de la solidarité.* — A. DIÈS, *L'idée de la science dans Platon.* — P. MANSION, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif.* — M. GRABMANN, *Saint Thomas, commentateur d'Aristote.* — P. NÈVE, *La philosophie de M. Boutroux.* — T. DE HOVRE, *Pestalozzi et Herbart.* — C. JACQUART, *La statistique et la vie sociale.* — VALLERY RADOT, *Le courant catholique dans la littérature contemporaine.* — M. DEFOURNY, *Le droit international naturel.*

COURS PRATIQUES.

A. THIÉRY et A. MICHOTTE, *Laboratoire de psychologie expérimentale.* — D. NYS, *Laboratoire de chimie.* — S. DEPLOIGE et M. DEFOURNY, *Conférence de philosophie sociale.* — M. DE WULF, *Séminaire d'histoire de la philosophie du moyen âge.* — L. NOËL, *Séminaire d'histoire de la philosophie moderne.* — A. MICHOTTE, *Séminaire de psychologie expérimentale.* — N. BALTHASAR, *Séminaire de métaphysique.*

CERCLES D'ÉTUDES.

A. THIÉRY, *Société philosophique.*

S. DEPLOIGE, *Cercle d'études sociales.*

XXVII.

LE MOUVEMENT NÉO-SCOLASTIQUE.

Questions d'enseignement de la philosophie scolastique. — Le petit volume qui porte ce titre (Beauchesne, Paris, 1913) a été signalé dans la livraison précédente (p. 395) et fournit une intéressante contribution aux progrès de la néo-scolastique. La façon dont son auteur, le P. Gény, traite les problèmes pédagogiques, s'inspire à la fois d'un grand respect de la tradition et d'un souci intelligent des besoins actuels. Empruntons à la Préface quelques extraits significatifs. Après avoir noté que le système scolastique n'a pas la rigidité du cadavre, mais la souplesse de l'organisme vivant, le P. Gény insiste sur ses avantages précieux : « il permet d'entrer sans effort dans la mentalité ancienne et par conséquent de rester en continuité avec la tradition, il habitue à la rigueur, il donne à la philosophie la précision d'une science, et la préserve d'un envahissement par la littérature » (p. 2). La renaissance scolastique est un fait devant lequel il faut s'incliner. « Cette renaissance s'est développée comme le font toutes les renaissances : on a demandé à l'ancien, dans l'espèce au péripatétisme, des principes, une doctrine, mais on n'a cru ni devoir, ni pouvoir s'y limiter. On voulait vivre, donc être de son temps, lui prendre tout ce qu'il avait de bon, tenir compte de tous les vrais progrès réalisés. La position était belle : ceux même qui ne veulent plus du péripatétisme reconnaissent qu'il est le mode normal de la pensée humaine, que ses principes sont les assises mêmes de l'esprit, qu'il tient le milieu entre idéalisme et empirisme, entre panthéisme et matérialisme. Il ne s'agissait donc que d'épurer parfois les formules en les passant à une critique plus sévère, de les enrichir souvent, en les conduisant à travers la prodigieuse moisson de faits et de théories qui constitue la science moderne ; certaines solutions de détail étaient à écarter, des problèmes nouveaux réclamaient attention » (pp. 4 et 5). Ailleurs, le P. Gény s'exprime plus nettement encore, au sujet des tendances de la néo-scolastique. « N'y constaterait-on pas une double évolution, de sens très précis, un souci toujours plus accusé : 1° de parvenir à une connaissance exacte des grandes doctrines médiévales ; 2° de faire, dans ces doctrines, mais à bon escient, le départ entre ce qui doit être gardé, et ce que le progrès scientifique exige ou suggère

de modifier » (p. 186). Et à ces deux tâches s'en ajoute une troisième : la confrontation du système avec ceux des autres écoles de philosophie (p. 203).

Au demeurant, ce travail d'épuration, ce retour fondamental à la scolastique du moyen âge ne doivent pas s'opérer par une simple élimination des différences doctrinales des systèmes médiévaux et le simple maintien de leurs ressemblances. Ce serait envisager la scolastique comme système *historique*, ayant principalement évolué au XIIIe siècle, et non comme système *vivant*, susceptible d'être adapté au temps présent. Il y a des thèses scolastiques, remarque justement l'auteur, qui ont été universellement admises jusqu'à la décadence, et qui ne résistent pas aujourd'hui à la critique scientifique la moins exigeante : telles, certaines affirmations de « physique » sur les lois du mouvement, sur l'origine de la vie, etc. ; par contre, il y a des thèses qui ont été introduites par une école, chaudement discutées alors, et qui constituent une correction définitive : telle la substitution de la théorie thomiste de l'abstraction intellectuelle à la théorie augustinienne de l'illumination » (p. 186, note).

Trois études principales remplissent le corps du volume ; elles sont consacrées à l'enseignement de la métaphysique scolastique, au rôle des sciences dans la formation philosophique, à l'argumentation scolastique et sa valeur pédagogique.

En philosophie, plus que dans toute autre science, les questions de méthode sont étroitement unies aux questions de doctrine. Au sujet de l'enseignement de la métaphysique scolastique, le P. Gény préconise une réforme didactique dont les avantages sont considérables, et qui n'est au fond qu'un retour à la tradition. La métaphysique est la plus abstraite et la plus difficile des sciences philosophiques, elle couronne et synthétise ; à ce titre il conviendrait de l'enseigner au terme du cycle, après la cosmologie, la psychologie, conformément à l'esprit du péripatétisme qui place l'étude du concret avant celle de l'abstrait. Mais d'autre part, la métaphysique pénètre toute la philosophie ; et, dès lors, ne faut-il pas mettre en tête de l'enseignement ce dont tout le reste dépend ? La cosmologie, par exemple, est inintelligible sans la théorie des causes. N'est-il pas indispensable, pour cette raison, d'enseigner la métaphysique, immédiatement après la logique, ainsi que la chose se fait couramment aujourd'hui ? Telle est la difficulté. Le P. Gény propose le suivant principe de solution : il convient de distinguer entre science de première acquisition et science parfaite. Qu'on expose, aussitôt après la logique, et sous forme d'introduction à la philosophie réelle, un choix de notions métaphysiques indispensables, mais

qu'on réserve le reste. C'est la leçon de sagesse dictée par l'expérience. Saint Thomas la justifie : dans l'ordre de la connaissance parfaite, la métaphysique est la première, dans l'ordre chronologique de nos acquisitions, elle vient la dernière. « Il faut mettre au début de la philosophie réelle, toutes les notions métaphysiques, et celles-là seulement qui ont une véritable utilité pour la suite du cours. Mais quelles sont ces notions ? Toutes celles qui ont trouvé place dans l'ontologie en font-elles partie ? Je réponds hardiment : non, et je prétends que les unes peuvent, sans inconvénient, que d'autres doivent nécessairement être renvoyées après la philosophie naturelle et qu'un petit nombre seulement seraient, avec quelque utilité, rattachées à la logique ou mises au début de la cosmologie » (p. 62). Sous forme d'introduction à la philosophie réelle et immédiatement après la logique, le P. Gény propose d'enseigner les théories des causes, de la substance et des accidents, du devenir, de l'acte et de la puissance ; on reporterait, à la fin de la philosophie réelle, les autres parties de la métaphysique, l'étude des imperfections de la créature ; la distinction de l'être et du possible, celles d'essence et d'existence, de nature et de substance, de nature et d'individuation, comme aussi les notions transcendantales (pp. 102-106). Dans des pages très documentées, qui forment un aperçu historique original, le P. Gény se réclame à juste titre du passé. Ainsi qu'il le reconnaît dans un appendice, la réforme qu'il défend a été exposée, il y a déjà longtemps, par S. E. le Cardinal Mercier ; elle fait partie d'une réorganisation plus vaste que le Cardinal Mercier a lumineusement justifiée dans la Préface du *Manuel de Philosophie*, édité par un groupe de professeurs de l'Institut de Louvain ; elle figure au programme de l'Institut où le cours d'« Introduction à la philosophie », est distinct du cours de métaphysique. Le P. Gény remarque aussi que la même réforme est introduite dans des traités de Gredt, Audin, Jeannière, Anglade.

Les arguments invoqués par le P. Gény sont excellents ; mais ne mènent-ils pas plus loin que là où s'arrête l'auteur ? A notre avis, les notions d'ontologie, exposées en première année, doivent avoir un caractère *propédeutique*, c'est-à-dire provisoire, et il convient de les reprendre toutes, dans une étude synthétique, à la fin du cycle philosophique. Au seuil de la cosmologie, l'étudiant doit savoir ce qu'est une cause, une nature ; mais après que des études approfondies l'auront familiarisé avec les grandes questions de la cosmologie et de la psychologie, les théories des causes, du devenir, de l'acte et de la puissance revêtiront pour lui un sens plus profond. Il ne fau-

drait donc pas considérer « comme épuisées », par le cours d'introduction, des problèmes féconds de métaphysique, et craindre « la tendance à ne pas reprendre les questions déjà touchées » (p. 61). D'ailleurs le P. Gény n'est pas loin de ces idées, puisque en troisième année il fait place à une synthèse générale et à des études d'histoire de philosophie (p. 93, note).

C'est aussi en se plaçant à un point de vue pédagogique que la seconde étude du P. Gény s'occupe du rôle des sciences dans la formation philosophique. Mais avant d'envisager l'aspect pratique, il fait un « rappel des principes ». Rappel excellent, en quelques pages succinctes. La scolastique se doit d'établir la continuité entre science et philosophie, « en montrant que les problèmes métaphysiques germent comme spontanément sur le sol déjà travaillé par les sciences, que, s'ils sont différents, ils ne sont pas d'une nature essentiellement autre, au point de vue de la compétence de l'esprit humain ; que celui-ci, armé pour mordre sur le réel partout où il se trouve, rencontre ici, autant et plus qu'ailleurs, une occasion d'exercer ses aptitudes natives, qu'il n'a pas à chercher des procédés absolument nouveaux, et que, si les résultats doivent présenter quelque différence, l'avantage sera pour les conclusions métaphysiques, plus proches des principes directeurs de tout raisonnement » (p. 128).

L'auteur examine tour à tour le rôle des sciences mathématiques, physiques et chimiques, biologiques. Pourquoi laisser de côté la morale « où les sciences n'ont pas de rôle spécial à jouer » (p. 115). Sans doute, bien des phénomènes économiques, politiques, juridiques, sociaux, ne sont que des applications lointaines de la morale et n'ont rien à voir dans un enseignement philosophique, mais d'autres fournissent la base inductive et expérimentale des principes. Il y a là, comme pour l'enseignement de la chimie et de la physique (p. 141), un choix à faire, un milieu à garder.

Au dialecticien, le raisonnement mathématique offre de précieuses ressources. « Il apprend à distinguer le problème du théorème, la condition simplement nécessaire de celle qui n'est que suffisante, la démonstration d'une proposition directe et celle de sa réciproque, la méthode analytique et la méthode synthétique, etc. ; et tout ce travail se fait sur des concepts très simples, clairs et distincts, l'imagination est constamment soutenue par la figure. Vraiment, c'est l'école de la rigueur » (p. 116).

La critériologie recevra de la culture scientifique de précieux services. Ainsi, « s'agit-il de l'immutabilité de la vérité ? Il faudra réfuter les affirmations que nos contemporains se plaisent à répéter sur la relativité des formules scientifiques, sur l'usage et la portée

des théories figuratives, sur le critérium de l'utilité, de la commodité dans la science ; le mieux serait sans doute de prendre un ou deux exemples bien choisis et de les exposer avec toute l'ampleur possible. Traite-t-on de la valeur objective des perceptions sensibles ? Il faut expliquer les innombrables « erreurs des sens », interpréter les diverses formes d'illusions et de sensations anormales, l'action des excitants inadéquats ; la seule question des qualités secondes, si délicate et si débattue, demanderait une sérieuse connaissance de la physiologie des organes sensoriels. Passe-t-on aux concepts ? Contre la thèse aristotélicienne de l'abstraction se dressent en apparence les concepts géométriques, où l'activité de l'esprit semble vraiment créatrice : la droite, la circonférence idéale n'ont été, dit-on, ni abstraites de l'expérience, qui ne fournit ni droites, ni circonférences parfaites, ni construites à l'aide d'éléments plus simples, puisque ceux-ci sont les plus simples de tous : ne seraient-elles pas dues à l'application de formes *a priori* » ? (p. 124).

Ne disons rien de la cosmologie et de la psychologie, qui sont tributaires de la physique, de la chimie, de la biologie : c'est là une thèse que plus personne ne récuse. Quant à la métaphysique, elle aussi doit se vivifier au contact de l'expérience. A l'objection que l'observation vulgaire suffit, le P. Gény répond : « Il est bien vrai qu'en bien des cas les faits dont se sert le métaphysicien, sont si obvies, si simples, qu'il n'est pas besoin d'en faire une étude spéciale. Ainsi un changement quelconque, fût-il aussi léger que l'échauffement d'un peu d'eau, ou le frémissement d'un feuillage, suffit à établir dans ses grandes lignes la théorie de la puissance et de l'acte, et même celle des quatre causes. Le seul concept d'étendue, que nous donne le moindre regard sur le monde, suggère, si même il n'impose pas à l'analyse, la constitution hylémorphique des corps. La vue de choses inégales nous amène à la notion de limite, celle-ci à la notion d'infini, et voilà presque tous les éléments nécessaires pour examiner si une perfection n'est limitée que par le fait d'être reçue dans un sujet distinct d'elle-même. Oui, tout cela est exact, et emporte comme conséquence la possibilité de traiter certaines questions très générales de métaphysique, sans le secours de la science positive. Mais que d'autres ne sont pas dans ce cas » (p. 135). Comme c'est vrai ! Nous nous réjouissons de l'entendre dire par un homme aussi averti, qui peut parler d'expérience.

Une troisième étude est consacrée à un point spécial de la méthode scolastique, l'argumentation scolastique, et le P. Gény

entend par là l'emploi de thèses, d'exercices de discussions, le tout sous forme de syllogisme. L'auteur ne dissimule rien du réquisitoire qu'on a dressé contre ces procédés classiques, ni des abus auxquels ils peuvent donner ouverture ; il admet qu'il ne faut pas les transporter en toutes matières (p. 159), mais il défend la valeur formative du procédé (p. 176) et les « belles passes d'armes », où on sent l' « auditoire captivé par le drame qui se joue entre l'erreur et la vérité » (157). Il est bien placé pour en connaître, puisqu'à l'Université grégorienne, dont il est un des maîtres les plus écoutés, l'argumentation est toujours restée en honneur. Nous ne souscririons cependant pas sans réserves à toutes ses idées sur cette question, notamment en ce qui concerne l'usage du latin comme langue véhiculaire.

Après une quatrième étude, dans laquelle il apprécie avec une sagacité remarquable une histoire de la philosoqhie néo-scolastique due à M. Perrier (*The revival of scolastic philosophy in the nineteenth century*. New-York, 1909), le P. Gény traite en appendice de l'étude directe d'Aristote et de l'Université grégorienne : « Que m'importe ce Grec, écrivait le P. de Regnon, à propos d'Aristote. Ce que je veux uniquement connaître, c'est la philosophie de saint Thomas » (p. 205). Le P. Geny montre ce qu'il y a d'erroné dans ce jugement et combien il importe de s'abreuver aux sources pures du péripatétisme. Quand on comprendra bien Aristote, l'intelligence de la scolastique aura fait un grand pas. Et même alors, une grosse tâche demeurera, sur laquelle, à notre avis, on n'a pas suffisamment attiré l'attention : la fixation des versions latines d'Aristote utilisées par les scolastiques, et l'exégèse du péripatétisme par les docteurs du XIIIe siècle en fonction des versions souvent imparfaites dont ils se servaient. L'étude d'Aristote comme source de la scolastique comporte en effet, d'une part, qu'on entende son texte tel qu'il est, d'autre part, qu'on détermine dans quel sens, exact ou erroné, les scolastiques l'ont traduit et compris. La seconde tâche nous paraît loin d'être terminée, quoique le P. Gény partage l'opinion contraire (p. 206).

On lira avec vif intérêt ce que le P. Gény apprend de l'université grégorienne : ses origines, l'organisation actuelle des études, les méthodes suivies, les résultats obtenus. Tout y dépend du but poursuivi, qui est d'enseigner à une élite de prêtres l'ensemble de la philosophie et de la théologie, de fournir ce que l'auteur appelle un cours normal d'études ecclésiastiques (p. 219). La philosophie se répartit sur un enseignement de trois ans, d'après le programme ci-dessous que nous empruntons à l'auteur :

« 1re année. Logique et Métaphysique générale : 10 (heures par semaine) ; Mathématiques élémentaires : 5.

2e année. Cosmologie : 4 ; Psychologie rationnelle : 5 ; Physique : 5 ; Chimie : 1 ; Biologie : 1 ; Psychologie expérimentale : 1.

3e année. Théodicée : 5 ; Ethique : 5 ; Histoire de la Philosophie : 2 ; Astronomie et Géologie : 2 ; Histoire de l'Art chrétien : 1.

Un cours libre de Mathématiques supérieures a lieu trois fois par semaine » (p. 227).

On le voit, le livre du P. Gény est riche d'idées ; il agite des questions vitales, et tous ceux qui s'intéressent à la néo-scolastique le liront avec profit.

Que vaut pour la néo-scolastique l'histoire de la philosophie médiévale. — Tel est le sujet traité par M. Grabmann, le 14 avril 1913, dans le discours inaugural qu'il prononça à Vienne, comme titulaire de la chaire de philosophie chrétienne. Une élégante brochure nous en apporte le texte : *Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie* von Dr Martin Grabmann (Wien, Herder, 1913, p. 94). Assurément l'auteur était bien qualifié pour traiter cette question, toute d'actualité, et il l'a fait de main de maître. Un coup d'œil sur la documentation qu'il met en œuvre révèle aussitôt l'homme au courant des plus récentes publications. Après avoir tracé à grands traits le travail accompli sur le terrain de l'histoire philosophique du moyen âge, depuis Remusat, Jourdain et Cousin, il montre les grandes lacunes qu'il conviendra de remplir et renseigne quelques-unes des œuvres qui sont sur le métier (p. 6).

Ainsi qu'il convenait dans un discours d'apparat, M. Grabmann traite la question de haut et voici les idées qu'il développe :

1° L'histoire approfondie de la philosophie médiévale peut seule faire connaître cette philosophie et la faire apprécier à sa valeur. Elle dissipe les préjugés injustes qu'on nourrit contre elle ; elle fait voir que la scolastique ne se meut pas dans des cadres vides et des formes subtiles ; qu'elle a le sens du réel et de l'expérimenté ; qu'elle ne fut pas l'aveugle suivante d'Aristote, bien qu'elle eût une connaissance remarquable de sa doctrine ; que son rôle ne se borna pas à servir la théologie. « Si aux yeux d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, la philosophie n'eût été que l'*ancilla theologiae*, on comprendrait mal que ces deux scolastiques aient pu dépenser tant de temps et de zèle à rédiger leurs commentaires extensifs d'Aristote et d'autres travaux aristotéliciens dont il ne fallait attendre aucun profit pour la théologie. C'est aussi Thomas qui,

dans un écrit adressé à Jean de Vercelli, le général de son ordre, inséra cette phrase : « nec video quid pertineat ad doctrinam fidei qualiter Philosophi Verba exponantur » (p. 28).

2° L'étude de l'évolution historique de la philosophie médiévale aide à comprendre les théories particulières et la synthèse de la scolastique ; à faire le départ entre la doctrine commune à tous les scolastiques et les idées propres à chacun d'eux.

3° La philosophie scolastique n'est pas seulement un produit intéressant, mais aujourd'hui stérile d'une civilisation morte (Eucken, Dilthey), ni, comme l'ont conçue un groupe de catholiques, une conception intemporelle excellente, mais sans contact avec la pensée moderne : « la conviction que les grandes idées de Thomas d'Aquin peuvent et doivent être pour notre temps des foyers lumineux, va se fortifiant toujours et avec elle la confiance dans la valeur de la philosophie scolastique » (p. 42). Au service de cette thèse, qui n'est pas neuve d'ailleurs, M. Grabmann consacre des développements intéressants, relatifs aux diverses branches philosophiques, et il montre qu'en logique, critériologie, philosophie du langage, métaphysique, psychologie, morale, il existe des points de contact entre plus d'une doctrine néo-scolastique, et des théories de philosophes contemporains apparentés à d'autres écoles (Husserl, Marty, Külpe, Driesch).

M. Grabmann termine en montrant que l'étude de Dieu occupe dans la scolastique une place centrale et que, du point de vue synthétique, elle domine la philosophie de la nature, la morale, la métaphysique. Il fait sienne, — en l'interprêtant d'ailleurs dans un sens complètement différent — la parole du Cardinal Mercier : vers l'unité. Car la philosophie moderne, dit Grabmann, est assoiffée de divin, et seule la néo-scolastique peut montrer les voies qui conduisent à Dieu.

Travaux historiques. — Puisqu'on a pu dire avec grande justesse que tout ce qui contribue à mettre en lumière l'évolution des idées médiévales sert la cause du mouvement néo-scolastique, signalons quelques travaux récents, dont plusieurs feront l'objet d'analyses spéciales.

M. Léopold Gaul publie dans les Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Bd XII, H. 1) une étude sur l'influence du platonisme dans les écrits d'Albert le Grand (*Alberts des Grossen Verhältnis zu Plato*, Münster, 1913 ; H. Leisegang écrit sur la notion de temps et d'éternité dans le platonisme décadent (*Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus*, Bd.

XIII, H. 4) ; M. Clemens Baeumker fait à l'Académie des Sciences de Munich une communication importante sur Alfred de Sareshel, *Die Stellung des Alfreds von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden XIII. Jahrh.* (München, 1913), et nous savons que le texte même du traité ne tardera pas à paraître.

Au mois de septembre dernier, on a fêté le savant fondateur-directeur des Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, que l'Université de Munich se fait gloire de compter parmi ses professeurs. M. Baumgartner salue en M. Baeumker le savant et l'organisateur d'études scientifiques « wissenschaftlichen Organisator » qui travailla et sut faire travailler. La monumentale collection des Beiträge en fait foi. Le 60e anniversaire du maître fut l'occasion d'une *Festgabe* et on eut l'idée heureuse de la publier comme supplément aux Beiträge, rien assurément ne pouvant être plus cher au jubilaire. Vingt-sept auteurs y publient des études d'histoire de philosophie. Voici celles qui se rapportent à la philosophie du moyen âge occidental :

J. de Ghellinck, S. J., *Dialectique et dogme aux Xe-XIIe siècles ;* Dr Bernard Geyer, *Die Stellung Abaelards in der Universalienfrage nach neuen handschriftlichen Texten ;* Dr P. Parthenius Minges, *Philosophiegeschichtliche Bemerkungen über die dem Alexander von Hales zugeschriebene Summa de virtutibus ;* Dr Artur Schneider, *Metaphysische Begriffe des Bartholomaeus Anglicus ;* Dr Martin Grabmann, *Die Metaphysik des Thomas von York* († ca. 1260) ; Dr E. Lutz, *Die Aesthetik Bonaventuras. Nach den Quellen dargestellt ;* Dr Ludwig Baur, *Die Lehre vom Naturrecht bei Bonaventura ;* Matthias Baumgartner, *Zum thomistischen Warhrheitsbegriff ;* Jos. Ant. Endres, *De regimine principum des hl. Thomas von Aquin. Eine kritische Erörterung ;* Dr Oskar Renz, *Der Einfluss des Willens und der Tugend auf die Wahrheit und Sicherheit des Gewissens. Studie nach dem hl. Thomas von Aquin ;* M. De Wulf, *L'intellectualisme de Godefroid de Fontaines d'après le Quodlibet*, VI q. 15 ; Dr P. Otto Keicher, O. F. M., *Der Intellectus agens bei Roger Bacon ;* P. Augustinus Daniels, *Wilhelm von Ware über das menschliche Erkennen. Ein Beitrag zur Geschichte des Kampfes zwischen dem Augustinismus und dem Aristotelismus im 13. Jahrhundert ;* Adolf Dyroff, *Ueber Albertus von Sachsen ;* Dr S. Hahn, *Heinrich Susos Bedeutung als Philosoph ;* Dr E. Vansteenberghe, *Un écrit de Vincent d'Aggsbach contre Gerson.*

Le nom de Baeumker est associé à celui de von Hertling qui fut avec lui le cofondateur des Beiträge. On vient d'offrir à von Hertling. pour fêter son 70e anniversaire, une collection d'*Abhandlungen aus*

dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte, où nous relevons les études suivantes : Dr Mathias Baumgartner, *Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis;* Dr Clemens Baeumker, *Das pseudo-hermetische « Buch der vierundzwanzig Meister » (Liber XXIV philosophorum) ;* Dr Ludwig Baur, *Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste ;* Dr Joseph Anton Endres, *Chronologische Untersuchungen zu den philosophischen Kommentaren Alberts des Grossen ;* Dr Joseph Geyser, *Bemerkungen zur logischen Stellung des verneinenden Urteils und zur Theorie des Urteils überhaupt ;* Dr Martin Grabmann, *Eine ungedruckte Verteidigungsschrift von Wilhelms von Moerbeke Uebersetzung der Nikomachischen Ethik gegenüber dem Humanisten Lionardo Bruni ;* Dr Konstantin Gutberlet, *Neue Ansichten über das Wesen der Materie ;* Dr Eduard Hartmann, *Das Relativitätsprinzip ;* P. Dr Otto Keicher, O. F. M., *Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom « intellectus agens » ;* Dr Stephan Pawlicki : *Die wahre Bedeutung des Monismus ;* Dr Artur Schneider, *Die Erkenntnispsychologie des Johann von Salisbury ;* Dr Anton Seitz, *Immanentismus und Relativismus moderner Weltanschauung ;* Dr Carl Weymann, *Die Wissenschaft der Wissenschaften ;* Dr Michael Wittmann, *Zur Frage nach einem ethischen Gottesbeweis.*

— Vient de paraître : M. De Wulf, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie,* deutsche Uebersetzung von Dr R. Eisler (Wien, Tübingen, Mohr Siebeck, 1913).

Cours et conférences en 1913-1914. — A l'Institut catholique de Paris. — Faculté de philosophie :

Première année. — E. Peillaube, doyen : *Introduction à la philosophie et psychologie.* — A. D. Sertillanges : *Morale ; Commentaire de la Ia IIae de saint Thomas.* — G. Voisine : *Cosmologie ; Logique.* — F. A. Blanche : *Histoire de la philosophie moderne ; De Descartes à Kant.* — A. Briot : *Biologie.* — F. Bourrières : *Sciences mathématiques et sciences physiques.* — A. Lepelletier : *Economie politique.* — G. Jeanjean : *Travaux pratiques de psychologie expérimentale.*

Deuxième année. Cours obligatoires. — G. Voisine : *Logique des sciences ; Questions spéciales : Le problème critériologique.* — F. A. Blanche : *Ontologie et théodicée ; Histoire de la philosophie moderne : De Descartes à Kant.* — R. Simeterre : *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale : Le développement des doctrines platoniciennes ; Les philosophies chrétiennes des premiers siècles ; Aristote, étude des textes.* — E. Peillaube : *Psychologie : Les sen-*

sations ; Théorie de la connaissance : La perception du monde extérieur ; Psychologie : La volonté ; Le caractère. — A. D. Sertillanges : *Questions spéciales de morale.* — A. Briot : *Physiologie : Le système nerveux.*

Cours à option. — A. Briot : *Physiologie : Les organes des sens dans la série animale et exercices pratiques au laboratoire de physiologie.* — G. Jeanjean : *Psychologie pédagogique et exercices pratiques au laboratoire de psychologie.* — A. Lepelletier : *Economie sociale : Institutions de prévoyance et de mutualité.*

Troisième année. — Mêmes cours et mêmes options qu'en deuxième année, avec les exceptions suivantes : F. A. Blanche : *Histoire de la philosophie moderne : De Kant à nos jours, travaux pratiques.*

— A Angers. — Institut Catholique : L. Delaunay : *Questions de Psychologie et de Philosophie Générale.* — A. Diès : *Histoire de la logique grecque : La Sophistique.* — A. Leroux : *La théorie de l'Etre dans Aristote et saint Thomas. Questions de Métaphysique.* — Morlais : *La philosophie de saint Augustin.*

— A Lille. — Institut Catholique : M. Bouché : *Metaphysica specialis. Droit naturel et Histoire de la Philosophie.* — M. Mahieu : I. *Ethica naturalis ;* II. *Historia philosophiae.* — M. Quilliet : *De la connaissance rationnelle de Dieu.* — M. Bouché : *Le problème de la connaissance.* — M. Michel : 1° *Apologétique et théologie fondamentale d'après saint Thomas ;* 2° *L'intervention de l'Etat en matière de justice.* — M. Thamiry : 1° *La théorie des raisons séminales et la doctrine de saint Thomas en morale ;* 2° *L'éducation de la volonté.* — M. Leman : 1° *De la méthode des sciences historiques ;* 2° *De la méthode des sciences historiques* (suite). — M. le Dr Lavrand : 1° *La suggestion ;* 2° *Les guérisons de Lourdes.* — M. Mahieu : *La philosophie au moyen âge.* — M. Flipo : *La littérature juive et la philosophie grecque.* — M. Toussaint : 1° *Psychologie comparée : la conscience ;* 2° *L'abstraction.* — M. Dehove : *La philosophie cartésienne.*

— A Lyon. — Institut Catholique : M. E. Blanc, professeur : *Psychologie ; Histoire de la philosophie contemporaine.* — M. H. Ollion, professeur suppléant : *L'expérience en psychologie.*

— A Toulouse. — Institut Catholique : M. l'abbé Michelet : 1° *Les fondements de la morale et les morales contemporaines ;* 2° *Critériologie et histoire de la philosophie.* — M. le chanoine Baylac : 1° *Questions diverses relatives à la théorie de la connaissance ;* 2° *La critique de la Raison pratique et la Religion dans les limites de la raison.*

— A l'Université de Fribourg : Manser : *De Philosophia in genere*

et Logica ; Geschichte der Hochscholastik. — De Munnynck : *Psychologia generalis ; La psychologie de l'intelligence* (suite) ; *La psychologie de la religion* (suite). — Michel : *Philosophia moralis (Ethica generalis) ; Geschichte der neueren Philosophie,* III. Teil : *Die deutsche Philosophie von Leibniz bis Kant.*

— A la Faculté des Lettres de Paris : M. François Picavet : *Histoire générale et comparée des philosophies médiévales.*

— A Aix. — Philosophie : M. Blondel, *Thomisme et cartésianisme.*

— A Lausanne ; M. M. Millioud : *Histoire de la philosophie dans l'antiquité et au moyen âge.*

— A Lille. — Facultés de l'Etat : M. Gilson, maître de conférences : *Le système de Thomas d'Aquin (Dieu et la Création) ;* Agrégation : *S. Aureli Augustini confessionum I. X. cap. XIII-XXI et I. XI* (Premier semestre).

— A Dijon : M. A. Rey : *Etudes spéciales d'histoire de la philosophie médiévale et moderne* (suite) *et explication de textes.*

Décès. — Est décédé, à l'âge de 92 ans, le P. Théodore Meyer, S. J., auteur d'un traité *Institutiones juris naturalis seu philosophiae moralis universae.*

En préparation. — Les Band XV et XVI des Beiträge seront consacrés à une édition de l'*Historia animalium* d'Albert le Grand, par M. H. Stadler, un philologue, que ses travaux sur l'histoire naturelle de Pline ont amené à étudier la science de la nature au moyen âge.

L'édition, dont l'impression s'exécute déjà, prendra pour base le manuscrit de Cologne, un autographe d'Albert le Grand, ainsi que M. Stadler l'a montré.

— Paraîtra prochainement le t. III des « Philosophes Belges », contenant les *Quodlibet V-VII* de Godefroid de Fontaines, par MM. De Wulf et Hoffmans.

Direction. — A Quaracchi, le P. Minges est remplacé par le P. Aubain Heysse, dans la direction de l'édition de la *Summa theologica* d'Alexandre de Halès.

La direction de l'Archivum franciscanum historicum est confiée au P. Bihl.

Science médiévale et science moderne. — Jusqu'à ces dernières années la science du moyen âge était tenue pour inexistante. Les brillantes études de M. Pierre Duhem, professeur à la

faculté des sciences de Bordeaux, sur Léonard de Vinci rendent définitivement au moyen âge plus d'une théorie qu'on se faisait gloire d'attribuer à Galilée et à ses successeurs. Et qui mieux que M. Duhem est qualifié pour traiter ces questions délicates de l'histoire des sciences? La troisième série d'études qu'il vient de réunir en volume, sous le titre *Les Précurseurs parisiens de Galilée* (Paris, librairie scientifique A. Hermann, 1913, p. 605), après les avoir publiées isolément dans le Bulletin hispanique et le Bulletin italien de Bordeaux, contiennent une telle moisson de documents, de résultats nouveaux, qu'il ne faut pas songer un moment à les signaler par le détail. Mais le savant auteur a lui-même synthétisé quelques conclusions générales dans une Préface du plus haut intérêt. « La science mécanique inaugurée par Galilée, par ses émules, par ses disciples, les Baliani, les Torricelli, les Descartes, les Beeckman, les Gassendi, n'est pas une création ; l'intelligence moderne ne l'a pas produite de prime saut et de toutes pièces dès que la lecture d'Archimède lui eut révélé l'art d'appliquer la Géométrie aux effets naturels. L'habileté mathématique acquise dans le commerce des géomètres de l'antiquité, Galilée et ses contemporains en ont usé pour préciser et développer une Science mécanique dont le moyen âge chrétien avait posé les principes et formulé les propositions les plus essentielles. Cette Mécanique, les physiciens qui enseignaient, au XIVe siècle, à l'Université de Paris, l'avaient conçue en prenant l'observation pour guide ; ils l'avaient substituée à la Dynamique d'Aristote, convaincue d'impuissance à « sauver les phénomènes ». Au temps de la Renaissance, l'archaïsme superstitieux, où se complaisaient également le bel esprit des humanistes et la routine averroïste d'une scolastique rétrograde, repoussa cette doctrine des « Modernes ». La réaction fut puissante, particulièrement en Italie, contre la Dynamique des « Parisiens », en faveur de l'inadmissible Dynamique du Stagirite. Mais, en dépit de cette résistance têtue, la tradition parisienne trouva, hors des écoles aussi bien que dans les Universités, des maîtres et des savants pour la maintenir et la développer. C'est de cette tradition parisienne que Galilée et ses émules furent les héritiers. Lorsque nous voyons la science d'un Galilée triompher du Péripatétisme buté d'un Cremonini, nous croyons, mal informés de l'histoire de la pensée humaine, que nous assistons à la victoire de la jeune Science moderne sur la Philosophie médiévale, obstinée dans son psittacisme ; en vérité, nous contemplons le triomphe, longuement préparé, de la science qui est née à Paris au XIVe siècle sur les doctrines d'Aristote et d'Averroès, remises en honneur par la Renaissance italienne » (p. VI).

M. Duhem formule ainsi l'axiome sur lequel repose toute la dynamique d'Aristote : « Nul mouvement ne peut durer s'il n'est entretenu par l'action continuelle d'une puissance motrice, directement et immédiatement appliquée au mobile. Conformément à ce principe, le Stagirite veut, à la flèche qui continue de voler après avoir quitté l'Arc, appliquer une puissance motrice qui la transporte ; cette puissance, il la croit trouver en l'air ébranlé ; c'est l'air, frappé par la main ou par la machine balistique, qui soutient et entraîne le projectile » (p. VI). G. d'Ockam critique en termes acerbes cette théorie aristotélicienne du mouvement des projectiles, mais il appartint à un physicien de génie, maître de la Faculté des arts de Paris, de lui opposer une dynamique nouvelle, basée sur l'hypothèse de l'énergie, de l'*impetus* imprimé dans le projectile par la main ou par la machine qui l'a lancé. Au milieu du XIVe siècle, Buridan prend cette hypothèse pour fondement d'une Dynamique avec laquelle « s'accordent tous les phénomènes ». « Le rôle que l'*impetus* joue, en cette Dynamique de Buridan, c'est très exactement celui que Galilée attribuera à l'*impeto* ou *momento*, Descartes à la *quantité de mouvement*, Leibniz enfin à la *force vive ;* si exacte est cette correspondance que pour exposer, en ses *Leçons académiques*, la Dynamique de Galilée, Torricelli reprendra souvent les raisonnements et presque les paroles de Buridan ». Et du coup Buridan conçoit comme corollaire que, si les orbes célestes se meuvent avec une vitesse constante, point n'est besoin de soumettre leur mouvement à l'action permanente d'un moteur intelligent (Aristote) ; il suffit qu'à l'origine Dieu leur ait imprimé un *impetus* qui continue de leur donner un mouvement uniforme. On tente de constituer une mécanique uniforme pour les corps célestes et terrestres, ce qui était briser avec une des maîtresses doctrines de la science aristotélicienne. « Durant tout ce siècle, les témoignages de François de Meyronnes et d'Albert de Saxe nous l'apprennent, il se trouva des physiciens pour soutenir qu'en supposant la terre mobile et le ciel des étoiles fixes immobile, on construisait un système astronomique plus satisfaisant que celui où la terre est privée de mouvement. De ces physiciens, Nicole Oresme développe les raisons avec une plénitude, une clarté, une précision que Copernic sera loin d'atteindre ; à la terre, il attribue un *impetus* naturel semblable à celui que Buridan attribue aux orbes célestes » (p. X).

En même temps qu'on fonde la Dynamique, on découvre peu à peu les lois qui régissent la chute des poids et c'est chez un maître de la néo-scolastique espagnole, Dominique de Soto (XVIe s.)

que M. Duhem relève cet enseignement significatif que « la chute d'un grave est uniformément accélérée, que l'ascension verticale d'un projectile est uniformément retardée, et pour calculer le chemin parcouru en chacun de ces mouvements, il use correctement de la règle formulée par Oresme. C'est dire qu'il connaît les lois de la chute des corps dont on attribue la découverte à Galilée. Ces lois, d'ailleurs, il n'en revendique pas l'invention ; bien plutôt, il semble les donner comme des vérités communément reçues ; sans doute, elles étaient couramment admises par les maîtres dont, à Paris, Soto a suivi les leçons. Ainsi, de Guillaume d'Ockam à Dominique Soto, voyons-nous les physiciens de l'Ecole parisienne poser tous les fondements de la Mécanique que developperont Galilée, ses contemporains et ses disciples ». Ce sont donc les scolastiques eux-mêmes qui ont travaillé à l'avènement de la Physique moderne. Quelle révélation ! Des travaux comme ceux de M. Duhem servent, par contre-coup, la cause du mouvement néo-scolastique ! Ils tuent ce préjugé que rien de bon ne vient du moyen âge et ouvrent les yeux aux adversaires avisés.

M. De Wulf.

COMPTES RENDUS.

D. Nys, *La notion de temps*. 2me éd. remaniée et augmentée. Un vol. in-8° de 308 pp. — Louvain, Institut de Philosophie, 1913.

La deuxième édition de *La notion de temps* est une refonte complète et un notable développement de la première, parue en 1898. Sans doute, les doctrines que l'on y trouve exposées n'ont pas été changées ; mais il n'est pas une d'entre elles dont l'exposé n'ait été revu et mis à jour, dont la démonstration n'ait été soigneusement réétudiée et précisée. On peut dire de cette seconde édition qu'elle constitue une œuvre nouvelle.

La notion de temps, parue lors de la première édition sous la forme d'une étude particulière, paraît maintenant comme le tome II du volume VII du *Cours de philosophie* de l'Institut philosophique de Louvain. Ce volume VII, qui a pour objet la cosmologie, comprendra dorénavant trois tomes : le premier consacré à l'étude des

Causes constitutives du monde inorganique, le second à l'étude du *Temps*, le troisième à celle de l'*Espace*. Ainsi organisée, la *Cosmologie* de M. le professeur Nys constituera certes la plus forte étude sur cette matière, qui ait paru à notre époque.

Dans la nouvelle édition, *La notion de temps* est divisée en alinéas numérotés, comme les autres ouvrages du *Cours de philosophie*. Tout en facilitant l'emploi de l'ouvrage dans l'enseignement supérieur de la philosophie, cette façon de procéder rend la lecture du traité plus aisée et permet une vue synthétique sur l'ensemble des idées qui y sont développées.

L'ouvrage comprend trois chapitres traitant respectivement de la nature du temps, des propriétés du temps, des doctrines proposées au sujet du temps.

Dans le premier chapitre, l'éminent professeur, après un exposé approfondi de la notion générale de durée, entreprend l'examen de la durée successive continue qui constitue le temps. Comme dans la première édition, il se rallie à la théorie aristotélicienne du temps, qui le considère comme le nombre du mouvement sous le rapport de l'avant et de l'après. Toute l'objectivité de la notion de temps est contenue dans le mouvement de la représentation duquel l'esprit, par un travail d'analyse abstractive, tire l'idée du temps. Cette thèse est justifiée à l'aide de considérations empruntées à l'examen du processus génétique de la formation de la notion du temps en nous, et en montrant comment elle peut seule justifier les intimes rapports que toutes les sciences physiques posent entre l'espace, le mouvement et le temps.

Le second chapitre, le plus important, traite, comme on l'a dit, des propriétés du temps. Signalons-y tout d'abord la solution élégante que l'auteur donne à la question, insoluble d'après la plupart des physiciens actuels, de savoir comment déterminer un temps uniforme : elle est basée sur un recours aux données immédiates de la conscience sensible, données que l'exclusivisme des sciences physiques veut ignorer. M. le professeur Nys reconnaît, cependant, qu'une détermination tout à fait exacte d'une semblable uniformité est pratiquement impossible pour nous ; ce qui, toutefois, ne veut pas dire que le mouvement, dont la réalité inclut celle du temps, n'ait pas eu lui-même des caractères bien déterminés, quoique difficilement constatables avec une précision absolue.

Il faut mentionner encore une belle étude sur l'irréversibilité du temps dans laquelle le savant auteur a tenu compte des plus récentes données de la thermodynamique et des dernières discussions philosophiques qu'a soulevées la question de l'influence de la

notion de causalité dans la formation de la représentation du temps comme irréversible.

L'étude remarquée déjà dans la première édition sur le problème du commencement du temps, a été longuement développée dans cette nouvelle édition, aussi bien au point de vue métaphysique pure, qu'au point de vue des dernières découvertes des sciences physiques.

L'auteur procède avec un ordre et une clarté remarquables dans l'étude si ardue de l'aspect métaphysique de la question. Il établit en premier lieu que l'hypothèse de la création éternelle, envisagée en elle-même, n'enveloppe pas de contradiction ; ensuite, il montre que ni la création éternelle d'un pur esprit, ni la multitude infinie de créatures successives, ne sont en elles-mêmes contradictoires. Il présente à ce sujet une très belle étude sur les propriétés de la multitude infinie, dans laquelle il rencontre les récentes objections opposées à la thèse thomiste, spécialement par des philosophes scolastiques. Il termine en justifiant brièvement l'opinion favorable à la non-impossibilité intrinsèque d'une multitude infinie d'êtres actuellement existants.

Les critiques que l'éminent professeur adresse aux méthodes d'argumenter pour prouver le commencement du temps, qui sont basées sur les données positives des sciences de l'univers effectivement existant, pourraient donner lieu à équivoque pour celui qui ne prendrait pas une attention suffisante à la question qui est de fait traitée. Ce qu'il a en vue d'établir, c'est qu'il est impossible de prouver à l'aide de ces données, non pas que l'univers est contingent, mais que son existence contingente a commencé dans le temps. Les apologistes confondent souvent, bien à tort, ces deux aspects de la question de la création de notre univers, dont le premier seul est essentiel dans la démonstration de l'existence de Dieu.

L'une ou l'autre de ces critiques demanderait peut-être, toutefois, des réserves, si pas touchant l'existence même de l'univers, du moins touchant l'organisation des activités de ses constituants. Il nous paraît qu'en toute hypothèse, à moins d'intervention périodique du Créateur, notre univers créé *ab aeterno* aurait déjà abouti à l'état d'équilibre.

L'exposé systématique et la discussion des principales théories proposées depuis Descartes pour interpréter la nature du temps, forment l'objet du chapitre troisième.

Comme le reste de l'ouvrage, ce chapitre a été soigneusement remanié, à l'aide des aperçus nouveaux que de récentes études des

théories déjà exposées dans la première édition ont fait connaître. Il a été complété par l'étude critique des théories les plus récemment proposées, spécialement par un examen approfondi de la doctrine de Bergson. Ajoutons qu'au cours des deux premiers chapitres, l'auteur a pris soin d'examiner les points de vue se rapportant au temps, signalés par les théoriciens de la critique des sciences, spécialement par H. Poincaré et par les partisans du principe de relativité, et qui ne sont guère susceptibles d'être condensés en un système.

Ce troisième chapitre se fait remarquer par la clarté avec laquelle les diverses doctrines sont exposées, et par la précision de leur critique.

Le savant auteur s'attache à faire dans chaque système la part de la vérité qu'il peut renfermer, et à mettre en évidence l'évolution qu'il a subie dans sa formation.

L'étude de M. le professeur Nys sur la notion du temps constitue une œuvre de tout premier ordre. C'est l'impression que laisse la lecture vraiment attachante de ce beau travail, dont le sujet est cependant en lui-même si aride.

J. Lemaire.

G. Grassi Bertazzi, *La Filosofia di Hugo da San Vittore.* — Roma-Milano, Albrighi e Segati, 1912.

Ce livre est sans valeur : développements inutiles, redites fastidieuses, jugements incohérents et vieillis, pauvreté d'information, absence de sens critique et d'esprit philosophique, tous ces défauts sont réunis dans ce copieux volume de 400 pages.

L'auteur accepte comme authentiques et utilise sans restriction toutes les œuvres de Hugues de Saint-Victor contenues dans l'édition vénitienne de 1588. Il ne paraît pas même soupçonner les discussions auxquelles a donné lieu la provenance de nombre d'écrits attribués au célèbre victorin. C'est à peine si, dans une note très brève (p. 294) il signale que le fameux traité du *De Anima* serait dû, d'après certains critiques, à la plume de saint Bernard. L'auteur a voulu dire sans doute : d'Isaac de Stella ou d'Alcher de Clairvaux, son correspondant. Cependant, pour M. B., l'authenticité du *De Anima* ne peut faire aucun doute : il en trouve la preuve irréfragable dans les affinités de style et de doctrine que présente ce traité avec les autres œuvres de Hugues. A coup sûr cette preuve ne paraîtra péremptoire qu'aux yeux de l'auteur ; elle fera sourire ceux qui connaissent les habitudes d'imitation et de plagiat propres au

moyen âge et les idées spéciales de l'époque en matière de propriété littéraire. M. B. garde le plus profond silence au sujet des récents débats soulevés par le problème de l'authenticité de la *Summa Sententiarum*. A-t-il jugé peut-être que les recherches de Hauréau, Mignon, Gietl, du Dr Kilgestein ont suffisamment éclairé la question pour la croire définitivement tranchée en faveur de l'attribution à Hugues ? Au moins aurait-il pu nous en dire un mot. Néanmoins il ne pouvait ignorer que l'accord est loin d'être fait aujourd'hui entre les critiques sur la provenance de la *Somme*. La bibliographie de l'auteur sur ce point est lamentable. Les travaux de Grabmann, de de Ghellinck, d'Ostler, de Geyer, etc., lui sont totalement inconnus. En revanche il cite Larousse ! Enfin, la lecture attentive de la *Summa* n'aurait-elle pas dû révéler à M. B. qu'elle contient des erreurs propres à Abélard — dont Hugues, on le sait, combattait les exagérations — et qu'en outre elle est souvent en opposition avec le *De Sacramentis* ? Cela seul aurait dû le mettre en garde.

Pareillement, le *De claustro animae* et le *De animae medicina libellus* sont utilisés copieusement et sans la moindre réserve, sans que M. B. paraisse seulement soupçonner le caractère au moins douteux de leur authenticité. Après cela, de quelle valeur peut être une étude de la philosophie de Hugues de Saint-Victor puisée presque en entier à des sources aussi peu sûres ?

Si l'auteur estime inutile l'examen préalable de ces questions, par contre il croit se montrer généreux et large en relevant les boutades divagatoires et périmées de l'historien anglais Lewes au sujet de la scolastique médiévale. Quant aux idées de l'auteur lui-même, elles paraissent bien embrouillées. La scolastique représente à ses yeux la nécropole de l'esprit théologique du moyen âge (p. 58). Sa méthode tout aprioristique ne mérite plus aucune considération (p. 59). Il nous parle de l'obéissance absolue et de la subordination inconditionnée exigée par l'Eglise ; de l'hostilité de celle-ci vis-à-vis des arts et des sciences (p. 60). Tous les procédés logiques et aprioristiques employés au moyen âge étaient alors les seules armes laïques concédées ou à peine tolérées pour exercer l'esprit dans le silence des cloîtres et dans l'atmosphère toujours égale des écoles (p. 60). Et « finalmente, gli *scolastici*,... non possono essere spiriti liberi e percio originali », pour la raison que le respect de la tradition et de l'autorité religieuse ferme, en général, les voies à toutes leurs spéculations libres et spontanées (pp. 61-62).

En ce qui concerne la mystique, M. B. ne trouve aucun illogisme à ce que les scolastiques admissent un mysticisme naturel ou philo-

sophique, le moyen âge n'étant ni l'ère de la concorde des esprits ni l'ère de la soumission morale aveugle (p. 205, note).

En résumé M. B. verse dans l'erreur commune à tous ceux qui prétendent juger la scolastique de leur point de vue rationaliste. Il est pourtant d'élémentaire justice, quand on veut juger un système ou une époque, de se placer au point de vue de ce système ou de cette époque. Faut-il s'étonner que M. B. n'ait rien compris à la mentalité des Pères et des scolastiques?

Je ne relève pas ici les trop nombreuses erreurs typographiques dont fourmillent les notes. Elles semblent démontrer que l'auteur n'a pas pris plus de soin à revoir ses épreuves qu'à étudier son sujet.

J. Hoffmans.

Edouard Meyer, *Histoire de l'antiquité*, tome I traduit par Maxime David. Un vol in-8° de 284 pp. — Paris, Geuthner, 1912.

Cet ouvrage est, comme le dit le sous-titre, une *introduction à l'étude des sociétés anciennes*, une synthèse de l'*évolution des groupements humains*. L'auteur y étudie successivement l'évolution politique et sociale, l'évolution intellectuelle, l'histoire et la science historique.

M. Ed. Meyer a le mérite, à nos yeux, de mettre vivement en lumière l'importance du facteur individuel dans l'évolution sociale, quel que soit l'aspect sous lequel on l'envisage; il y revient à maintes reprises, surtout dans la troisième partie de son livre où il traite de la science historique. Il réagit ainsi heureusement contre les exagérations sociologiques de l'école durkheimienne.

Mais cette accentuation même du facteur individuel, justifiée selon nous, semble infirmer singulièrement les deux premières parties de l'ouvrage. Dans ces deux premières parties en effet l'auteur s'est donné pour tâche d'édifier une synthèse de l'évolution des groupements humains, d'indiquer par conséquent les lois générales de cette évolution. Une semblable tentative n'est-elle pas condamnée par des phrases comme celle-ci : « Cette évolution présente un aspect différent dans chaque cas particulier, et ne comporte, ni ne peut comporter de lois, bien qu'une certaine théorie, engagée sur de fausses pistes, ait souvent postulé et de nos jours encore postule l'existence de telles lois, voire s'imagine les avoir découvertes. Cette évolution historique ne comporte que des possibilités et des analogies, mais qui toujours sont modifiées par la singularité du cas, et prennent chaque fois un aspect qui diffère de tout autre » (p. 189)?

Dans tout le cours de son ouvrage, M. Meyer nous apparaît tiraillé ainsi en deux sens opposés. Parfois il se laisse induire en des affirmations ayant une portée générale, affirmations contre lesquelles il serait aisé aux spécialistes d'invoquer des faits bien établis (par exemple, en ce qui concerne les rapports existant entre la magie et la religion). D'autres fois, — et cela se présente fréquemment, il reconnaît lui-même l'impossibilité de découvrir une évolution uniforme (par exemple, au point de vue religieux).

Abstraction faite de cette remarque qui a trait à l'ensemble du livre, il y aurait à relever nombre d'observations justes ou ingénieuses : ainsi sur les rapports entre l'utile et le beau, sur la mise en œuvre des conditions naturelles du milieu par le génie divin des populations, sur les origines du matriarcat, sur les formes de la propriété, sur la méthode historique.

Il y aurait par contre à s'inscrire en faux, preuves à l'appui, contre certaines affirmations. Ainsi l'auteur voit dans le christianisme historique « un polythéisme développé » (p. 173), il assimile trop le christianisme aux autres religions, il esquisse une évolution sujette à critique de l'idée de Dieu dans ses rapports avec la morale (p. 95 à 171), il tend à restreindre abusivement le domaine des tendances, des sentiments naturels, pour étendre dans des proportions exagérées l'influence du droit et de l'Etat.

Voyez, par exemple, ce qu'il dit de l'inceste, de l'union sexuelle en général. Il oppose trop, selon nous, l'union (physique) au mariage (juridique). C'est surtout dans les cinquante premières pages que l'outrance de la pensée se montre manifeste sous ce rapport. M. Meyer ne se contente pas de remarquer que l'homme isolé est une construction idéologique dépourvue de toute réalité, que l'homme apparaît toujours dans l'état de société (en quoi il a parfaitement raison) ; il ne se contente pas d'étendre la notion de société et d'Etat aux groupements animaux et de parler, à propos des chiens de Constantinople, « d'Etats de chiens » (p. 5) (ce qu'il lui est loisible de faire à condition de donner un sens suffisamment large aux mots : société et Etat) ; il va jusqu'à dire que le monogénisme est impossible parce que l'existence de groupements sociaux est la condition préalable de la naissance du genre humain. J'avoue ne pas comprendre. Est-ce parce que la naissance de l'humanité se serait produite simultanément en plusieurs endroits du globe qu'elle serait plus aisément explicable ? La difficulté de l'explication existe aussi bien en supposant plusieurs couples primitifs qu'en supposant un couple. L'auteur fait en somme de l'Etat une institution antérieure au genre humain (p. 10) et il en fait sortir tous les autres

groupements sociaux : familles, gentes, communautés locales, tribus, du moment que ces groupements sont autre chose que des groupements purement physiques. Entre le domaine physique et le domaine juridique, il y a pourtant aussi le domaine moral, il y a le monde des pensées et des sentiments (dont l'auteur s'occupe longuement en d'autres parties de son ouvrage). Pourquoi en faire abstraction ici ? La préoccupation d'une thèse à soutenir semble avoir parfois fermé les yeux du savant à des réalités qu'il sait ailleurs mettre en valeur.

GEORGES LEGRAND.

G. WALLERAND, *Les Œuvres de Siger de Courtrai* (Etude critique et textes inédits), LXXIV-173 pages, 1913. Prix : fr. 7,50. Tome VIII de la collection : *Les philosophes belges.*

Siger de Courtrai, qu'on a longtemps confondu avec Siger de Brabant, appartient à la pléiade de maîtres belges qui illustrèrent la grande Université de Paris au début du XIVe siècle. Doyen du chapitre de l'église Notre-Dame à Courtrai au moins de 1308 à 1323, il cumulait en même temps, depuis 1309, les fonctions de maître ès arts à Paris. La date de sa naissance ne peut être fixée avec précision, mais on sait qu'il mourut le 30 mai 1341. Et à l'exemple de maint autre de ses compatriotes, il légua à la maison de Sorbonne plusieurs de ses livres encore conservés aujourd'hui à la Bibliothèque nationale.

L'ouvrage de M. Wallerand comprend deux parties, une édition de textes et une étude. L'édition des textes est faite avec un soin minutieux et un constant souci des exigences de la critique. M. Wallerand a tenu compte de huit manuscrits contenant les œuvres de Siger de Courtrai. Celles-ci se rapportent toutes à la logique et à la grammaire philosophique : un *Ars Priorum*, des *Fallaciae* (fragments), une *Summa modorum significandi*, des *Sophismata.*

L'étude critique s'ouvre par une notice biographique, dans laquelle l'auteur a su préciser quelques menus faits, mais elle est importante par les chapitres consacrés à Siger de Courtrai logicien et grammairien, ceux-ci formant une contribution nouvelle à l'histoire des idées philosophiques au début du XIVe siècle. Ne pouvant ici suivre l'auteur dans l'examen des théories qu'il aborde, je me bornerai à signaler deux questions sur lesquelles il est venu projeter des lumières nouvelles : le procédé du *sophisma* et l'avènement de la grammaire spéculative.

Le programme des cours de la Faculté des arts de Paris faisait

une obligation aux étudiants de suivre les exercices du *sophisma (de sophismatibus respondere*, Statuts de la nation des Anglais de 1252. Chartul. Univers. Paris, I, 228). On a cru longtemps, en se fiant aux apparences d'un mot trompeur, qu'il s'agissait là de discussions oiseuses et d'exercices de sophistique, mais M. Wallerand montre fort bien que les *sophismata* de Siger de Courtrai nous mettent en présence d'une méthode didactique des plus fécondes : sous forme de questions posées, d'objections formulées, de discussions provoquées, le maître ès arts enseignait l'une ou l'autre matière nouvelle. C'est la leçon vivante, où l'auditeur est amené à trouver par lui-même les éléments de la solution et joue un rôle actif. N'est-ce pas un de ces procédés didactiques qu'on veut remettre en honneur dans nos écoles modernes, à raison de sa grande valeur formative ?

Ce qu'il y a de plus original dans la doctrine de Siger de Courtrai est assurément sa *Summa modorum significandi*, car elle a contribué à former un curieux mouvement de grammaire philosophique ou spéculative, qui prend son point de départ avec Pierre Hélie, vers 1250, et suscite, pendant un demi-siècle, l'engoûment des maîtres ès arts de l'Université de Paris. Avec les grammairiens-philosophes, Siger tente de renouveler la grammaire de Donat et de Priscien, en l'ouvrant toute large aux spéculations philosophiques. Il étudie les modes de parler ou de signifier (*modi significandi*), en tenant compte des modes d'intelliger (*modi intelligendi*). L'idéologie, la psychologie et, ce qui peut paraître plus étrange, la métaphysique pénètrent les méandres de la science du langage et fournissent matière à d'ingénieux rapprochements. On rêve d'une grammaire rationnelle, et, conformément aux idées de Roger Bacon, elle devait être la même pour toutes les langues. M. Wallerand moissonne abondamment dans ce champ de recherches peu abordé jusqu'ici. Il nous montre en Siger de Courtrai un modéré, faisant un sobre usage de la spéculation pour justifier les fonctions du langage humain. Mais, comme dans tous les mouvements d'idées, il y eut des esprits excessifs, et précisément le représentant de la manière forte est un autre Belge, dont personne, je pense, n'a parlé jusqu'ici, Michel de Marbaix, contemporain du philosophe courtraisien. M. Wallerand a retrouvé ses œuvres, et il a mis sur le métier l'étude de ce nouveau venu dans la galerie des intellectuels du moyen âge. Si on songe qu'on ne connaissait la grammaire spéculative du moyen âge que par le petit traité de Duns Scot, il faut savoir gré à M. Wallerand d'avoir apporté une contribution décisive

à l'étude d'une direction intellectuelle dont on ne soupçonnait ni l'étendue ni la portée.

M. De Wulf.

Dom Festugière, O. S. B., *La Liturgie catholique, Essai de synthèse, suivi de quelques développements.* — Abbaye de Maredsous, et Louvain, Pierre Desbarax. Prix : 3,50 fr.

Cet ouvrage, quoiqu'il ne soit qu'une esquisse, est le plaidoyer le plus fort qu'on ait donné en faveur de la liturgie.

L'auteur avait été invité, par la Direction de la Revue de Philosophie, à traiter, sous tous ses aspects, le problème des effets psychologiques du culte officiel de l'Eglise. Ce programme si vaste, il a tenu à l'élargir encore, en ajoutant aux aspects psychologiques de la question, les points de vue métaphysique et théologique. Peut-être était-ce beaucoup, vu l'exiguïté nécessaire d'un article de Revue. Aussi l'auteur n'a-t-il pu rédiger que l'introduction et un chapitre ; quant au reste, il lui a fallu se borner à en donner un aperçu rapide : c'est seulement le plan de l'ouvrage qu'eût exigé l'ampleur du sujet. Et, déjà, le tout comporte deux cents pages.

S'il y a là quelque défaut de composition, on l'oublie vite, tant ces pages sont vivantes, riches de doctrine, abondantes en aperçus et en rapprochements, parfois ingénieuses et originales, parfois singulièrement profondes, toujours pleines d'intérêt au point de passionner. La liturgie se trouve envisagée vraiment, — comme on y invitait l'auteur — « sous tous ses aspects ». Histoire, psychologie, sociologie, esthétique, ontologie, théologie, ascèse sont tour à tour mises à contribution et concordent, dans leurs dépositions, en faveur des prières et des rites officiels de l'Eglise. J'aurais voulu signaler certaines parties du travail, qui eussent particulièrement mérité d'être mises à l'ordre du jour. Mais la réalisation de ce souhait se révèle fort difficile, la liste des passages qui devraient retenir l'attention eût été vraiment trop longue : l'ouvrage y eût passé presque en entier.

Dom Festugière a bien dû rencontrer, en cours de route, les adversaires de la liturgie, au sein même du catholicisme. Il en a parlé avec une franchise monastique, qui n'est d'ailleurs qu'une des formes de cette vertu : la loyauté. Il n'a pas craint de faire connaître, dans toute sa virulence, le mal dont ils se seront faits les inconscients propagateurs : l'individualisme de Luther qui, en passant par Rousseau, a trouvé son aboutissement dans la Révolution française. Car tel est le principe funeste auquel s'apparente la piété,

très répandue dans l'Eglise depuis le XVIe siècle, et qui néglige les formes sociales du culte. Il y a là, pour la vie catholique, un appauvrissement et une déviation, que l'auteur a mille fois raison de déplorer et de combattre. Et pourtant ces critiques, qu'il formule avec tant de force, ne blessent en rien la charité. Car en s'attaquant à des erreurs, elles sont formulées en termes qui ménagent toujours les personnes. Dom Festugière a toujours soin de marquer les circonstances historiques qui, rendant raison des errements, en excusent les auteurs ou du moins atténuent largement leur responsabilité. Si l'histoire nous fait juger sévèrement aujourd'hui les altérations individualistes de la piété catholique, cette même histoire nous les fait comprendre et les expliquer au moment où elles se produisirent.

Qu'il nous soit permis de souhaiter que l'auteur développe un jour, en un livre achevé, le plan qu'il a tracé en ces pages : « pour parler dignement — écrit-il en les terminant — la liturgie eût eu besoin de trouver, en notre lieu et place, quelqu'un qui fût à la fois théologien, philosophe, psychologue, sociologue, esthéticien, historien, hiérologue, ascétologue — et poète ». Charmante modestie — mais excessive. Ce serait, sans doute, se moquer que de dire à l'auteur qu'il réunit, en sa personne, tous ces titres, ce serait lui attribuer l'impossible. Mais ce bel article, dont nous venons de donner une brève analyse, révèle des dons nombreux et des clartés en bien des choses. Il paraît bien que, se refuser à écrire le livre sur la liturgie dont cette étude nous donne l'esquisse, serait obéir à des scrupules exagérés — et décevoir au surplus les lecteurs à qui ce beau travail a donné un avant-goût de ce dont l'auteur est capable.

Ed. Janssens.

Dr Rudolf Eisler, *Handwörterbuch der Philosophie.* — Berlin, Mittler und Sohn, 1913, p. 802.

Dans cette nouvelle œuvre du Dr Eisler, on retrouve à un haut degré les qualités de méthode qui caractérisent le *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (en trois volumes, 3e édit. 1910) et le *Philosophen-Lexicon* (Berlin, 1912) du même auteur. Ce dictionnaire, de format aisé et de dimensions réduites, consacre des notices aux expressions principales, aux notions capitales, aux problèmes fondamentaux de la philosophie (biologie, sociologie, etc.). La rédaction de chaque notice est sommaire, et l'auteur s'attache aux définitions typiques, aux formules classiques laissées par les grands philosophes de l'antiquité, du moyen âge, de l'époque moderne et contemporaine. Des textes originaux sont cités à l'appui, et là où la matière le com-

porte, l'auteur s'attache au développement historique des notions traitées. Par un choix judicieux de chefs d'idées — par exemple, docta ignorantia, ironie, syncatathesis que nous citons au hasard — le lecteur est placé au cœur d'une doctrine historique. Des mots matières importants, comme *monismus*, *realismus*, *evolutionismus* sont traités, avec grande clarté, suivant les acceptions multiples qu'ils comportent. Partout l'auteur est objectif, scientifique. Par ces qualités, l'ouvrage de M. Eisler rendra de grands services non seulement aux professionnels de la philosophie, étudiants et maîtres, mais encore à tous ceux que leurs études obligent à posséder, sous la main, un ouvrage général de références philosophiques.

M. De Wulf.

CHRONIQUE.

Nouvelles publications périodiques. — La bibliothèque philosophique de Palerme publie un Annuario della Bibliotheca filosofica, dont deux volumes ont paru (Laterza, 1912 et 1913). Relevons-y des études de Gentile (*L'atto del pensare come atto puro*), Fazio-Allmeyer (*La formazione del problema Kantiano* et *Saggi di filosofia dell' educazione*), Guastella (*Problema del Infinito*), De Ruggiero (*La scienza come esperienza assoluta*), B. Croce (*Genesi e dissoluzione ideale della filosofia della storia*), Ferrando (*Bergsonismo e misticismo*).

— Fritz Mauthner a pris la direction d'une *Bibliothek der Philosophen* qui publiera des œuvres philosophiques du moyen âge et de l'époque moderne. On annonce pour la fin de 1914 une série de vingt volumes. Ont paru *Kants Briefwechsel* par E. Fischer (3 vol.) ; *Jacobis Spinoza-Büchlein*, par Mauthner ; *Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung*, par L. Berndl (2 vol.) ; *Die Schriften zu J. G. Fichtes Atheismusstreit* (1 vol.) ; *Agrippa von Nettesheim über die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften* par F. Mauthner (2 vol.) ; *Hebbel als Denker*, par B. Muntz. Sont annoncées des œuvres de Sören Kierkegaard, Gruppes, Luther, Jean-Paul, Mandeville. — Les publications de cette nature se multiplient, principalement en Allemagne. Il est très intéressant d'avoir des éditions modernes d'ouvrages devenus rares et qui présentent un

intérêt historique ou même actuel comme *The fable of the Bees* de Mandeville. Mais pourquoi, dans des collections de cette nature, insérer l'ouvrage capital de Schopenhauer ou les lettres de Kant qui existent déjà dans d'autres excellentes éditions. « La Bibliothèque des philosophes, écrit l'éditeur, rassemble des ouvrages demeurés vivants ou qui méritent de revivre pour exercer une influence nouvelle ». Il n'encombrera pas sa lecture « mit toter Scholastik ». Que veut-il dire par là ? S'inspirera-t-il de mobiles qui n'ont rien de scientifique, ou sacrifiera-t-il à des préjugés ? Il ajoute, il est vrai : « in zwangloser Folge sollen auch einige starke Vertreter des christlichen Mittelalters neben den Ketzern zu Worte kommen ». On verra.

— Au 1er octobre a paru la première livraison d'une revue philosophique hebdomadaire Die Geisteswissenschaften publiée à Leipsig par O. Buek et P. Herre. Nous avons signalé antérieurement le programme et le caractère synthétique de cette publication (R. néo-scol. de philos., p. 249, 1913). La première livraison a belle allure ; elle contient de courtes études originales de Cohen, Eucken, v. Pohlmann sur les sciences de l'esprit ; des dissertations de Spranger et Strzygowski sur des questions d'organisation de méthode et d'enseignement ; des études de sources, des comptes rendus et des chroniques.

— M. Max Frischeisen-Köhler fait paraître chez Mittler, à Berlin, le premier annuel des *Jahrbücher der Philosophie,* sorte d'« année philosophique », où on se propose de donner, sur les grandes questions à l'ordre du jour dans les diverses branches philosophiques, le résultat des principaux travaux entrepris. Sommaire de la première année :

Ernest Cassirer : *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik ;* Richard Hönigswald : *Naturphilosophie ;* M. Laue : *Das Relativitätsprinzip ;* Max Frischeisen-Köhler : *Das Zeitproblem ;* Julius Schultz : *Die Philosophie des Organischen ;* Jonas Cohn : *Grundfragen der Psychologie ;* August Messer : *Die experimentelle Psychologie im Jahre 1911 ;* Georg Mehlis : *Geschichtsphilosophie ;* Othmar Spann : *Sociologie ;* Emil Utitz : *Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft.*

Décès. — M. Schuppe, professeur à l'Université de Greifswald, directeur, depuis 1897, de la Zeitschrift für immanente Philosophie, un des représentants de la philosophie de l'immanence. Ouvrages principaux : *Das menschliche Denken,* 1870 ; *Erkenntnistheoretische Logik,* 1878 ; *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie,* 1882 ; *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik,* 1894.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION.

GIOVANNI GENTILE. — I problemi della Scolastica e il pensiero italiano. Bari, Gius. Laterza & Figli, 1913. Prix : L. 3.50.

SCHLEIERMACHERS Werke. 2. Bd. Entwürfe zu einem System der Sittenlehre nach den Handschriften Schleiermachers neu herausgegeben und eingeleitet von Otto Braun. Leipzig, Felix Meiner, 1913. Preis : Mk. 12,50.

PLATONS Dialog Phaidon oder Ueber die Unsterblichkeit der Seele. Uebersetzt und erläutert von Dr Otto Apelt. Leipzig, Felix Meiner, 1913. Preis : Mk. 1,80.

HEGELS Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Herausgegeben von Georg Lasson. Leipzig, Felix Meiner, 1913. Preis : Mk. 7.

Dr HERMANN HEGENWALD. — Gegenwartsphilosophie und christliche Religion. Leipzig, Felix Meiner, 1913. Preis : Mk. 3,60.

ARTHUR BUCHENAU. — Kants Lehre vom Kategorischen Imperativ. Leipzig, Felix Meiner, 1913. Preis : Mk. 2.

Dr ARNOLD RUGE. — Die Philosophie der Gegenwart. Eine internationale Jahresübersicht. Band II. Heidelberg, Weiss'sche Universitätsbuchhandlung, 1913.

R. P. Jos. GREDT, O. S. B. — De Cognitione sensuum externorum. Inquisitio psychologico-criteriologica circa Realismum criticum et objectivitatem qualitatum sensibilium. Roma, Desclée & Cie, 1913. Prix : 1,25 fr.

R. P. Ramirus Marcone, O. S. B. — Historia Philosophiae scholarum usui accommodata. Vol. I. Philosophia orientalis et graeca. Roma, Desclée & Cie, 1913. Prix : 3,50 fr.

G. M. MANSER, O. P. — Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIX. Jahrhundert. Sonderabdruck aus Jahrbuch fur Philosophie und speculative Theologie, Band XXVII. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1913.

PEDRO DESCOQS, S. J. Monophorisme et Action Française. Paris, Gabriel Beauchesne, 1913. Prix : 2,50 fr.

PEDRO DESCOQS, S. J. A travers l'œuvre de M. Ch. Maurras. 3e édition. Paris, Gabriel Beauchesne, 1913. Prix : 5 fr.

RAFFAELE MARIANO, FRANCESCO DE SARLO, ERNESTO COMBA, etc. — Verso la fede. Biblioteca di studi religiosi, n° 4. Roma, Scuola Teologica Battista, 1913.

R. P. MICHEL-ANGE, O. M. Capucin. — Ni division, ni confusion. Théologie traditionnelle de l'Incarnation. Réponse à une nouvelle théologie de l'Incarnation, de M. le Chanoine Marchand. Toulouse, Les voix Franciscaines, 6, rue Sainte-Anne, 1913.

Royaume de Belgique. Ministère de l'Industrie et du Travail. Monographies Industrielles. Aperçu économique, technologique et commercial. Groupe III. Industries de la construction mécanique. Tome IV. Fascicule A. Bruxelles, Lebègue, 1913.

P. Irenaeus a S. Joanne Evangelista. — Praelectiones Philosophiae moralis seu Ethicae quas alumnis instituendis exaravit. Volumen unicum complectens ethicam et ius naturale. Roma, Desclée & Cie, 1913. Prix : L. 5,50.

Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumker gewidmet von seinen Schülern und Freunden. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Supplementband. Münster i. w., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1913.

M. De Wulf. — L'Intellectualisme de Godefroid de Fontaines d'aprés le quodlibet VI, 15. Sonderausgabe aus Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumker gewidmet von seinen Schülern und Freunden. Munster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1913.

L'abbé Guéret. — Ite ad oves. Le Grand Devoir pastoral des temps actuels. Paris, P. Lethielleux, 1912.

Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, vol. XIII. London, Williams & Norgate, 1913.

L'abbé Le Guichaoua. — L'Ame et Dieu. Réflexions philosophiques. Paris P. Lethielleux, 1912.

M. D. Roland-Gosselin, O. P. — L'intuition bergsonienne et l'intelligence. Extrait de la Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Tome VII, pp. 389-411, 1913.

M. D. Roland-Gosselin, O. P. — L'évolution de l'intellectualisme grec de Thalès à Aristote. Extrait de la Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Tome VII, 1913.

Le Capitaine Stéfan Christesco. — Synthèses énergétiques de la vie et de l'âme. Conférence à la Sorbonne faite le 19 février 1913. Paris, A Schleicher, 1913. Prix : 1,50 fr.

Benedetto Croce. — Cultura e vita morale. Intermezzi polemici. Bari, Gius. Laterza e figli, 1914. Prezzo : L. 3,00.

Dr Rudolf Eisler. — Handwörterbuch der Philosophie. Berlin, E. S. Mittler und Sohn, 1913.

Pierre Duhem. — Etudes sur Léonard de Vinci. Troisième série. Les précurseurs parisiens de Galilée. Paris, A. Hermann & Fils, 1913.

Prof. Giovanni Trinko. — Giovanni Battista de Giorgio, filosofo friulano. Estratto dagli *Atti dell'Academia di Udine*, Serie IV, vol. III, 1913, Udine, Tipografia G. B. Doretti, 1913.

Dr Joh. Georg Wüchner. — Frohschammers Stellung zum Theismus. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie im 19. Jahrhundert. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1913. Preis : Mk. 5.

Fr. Leonardus Lehu, O. P. — Philosophia moralis et socialis. Tomus prior. Ethica generalis. Paris, J. Gabalda, 1914. Prix : 6 fr.

Giovanni Gentile. — La riforma della dialettica Hegeliana. Messina, Giuseppe Principato, 1913. Prezzo : L. 5.

Dr Seb. Reinstadler. — Elementa philosophiae scholasticae. Volumen I continens logicam, criticam, ontologiam, cosmologiam. Volumen II continens anthropologiam, theologiam naturalem, ethicam. Editio septima et octava. Freiburg im Breisgau, B. Herder, 1913.

Hugo Bergmann. — Das Unendliche und die Zahl. Halle a. S. Max Niemeyer, 1913. Preis : Mk. 2,50.

Dr Phil. Leopold Gaul. — Alberts des Grossen Verhältnis zu Plato. Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Band XII, Heft 1. Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1913. Preis : Mk. 5,40.

James H. Leuba. — La psychologie des phénoménes religieux. Traduit de l'anglais par Louis Cons. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Paris, Félix Alcan, 1914. Prix : 7.50 fr.

Luigi Valli. — Il valore supremo. Genova, A. F. Formiggini, 1913. Prezzo : L. 5,00.

Mgr Monchamp. — Notes sur Descartes. I. Descartes et le Collège de la Flèche. II. Chronologie de la vie de Descartes depuis sa sortie de collège jusque son établissement définitif en Hollande (1614-1629). Liége, Société industrielle d'Arts et Métiers, 1913.

Georg Lasson. — Grundfragen der Glaubenslehre. Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1913. Preis : Mk. 9.

Alberto Gómez Izquierdo. — La vocación cientifica en los Seminarios. Discurso inaugural del ano academico de 1913-1914 en el Seminario de Granada. Granada, Tipografia Guevara, 1913.

L'abbé Levesque. — Précis de philosophie, conforme au programme du baccalauréat de l'enseignement. Tome I : Psychologie. Tome II : Logique, Morale. Tome III : Métaphysique. Paris, J. De Gigord, 1912-1913.

TABLE DES MATIÈRES

POUR L'ANNÉE 1913.

I. M. De Wulf. — Vingtième année . . . 5

II. P. De Munnynck. — La démonstration métaphysique du libre arbitre 13

III. L. De Lantsheere. — Les caractères de la philosophie moderne 39

IV. P. Mandonnet. — Roger Bacon et la composition des trois « Opus » 53

V. G. Legrand. — « L'expérience religieuse » et la philosophie de W. James 69

VI. P. Le Guichaoua. — A propos des rapports entre la métaphysique thomiste et la théorie de la connaissance 88

VII. M. De Wulf. — Le mouvement néo-scolastique . 102

VIII. F. De Visscher. — La philosophie syndicaliste et et le mythe de la grève générale. . . . 129

IX. P. Mandonnet. — Roger Bacon et la composition des trois « Opus » (*suite et fin*) 164

X. P. De Munnynck. — La démonstration métaphysique du libre arbitre (*suite*). . . . 181

XI. J. Lemaire. — La préparation scientifique nécessaire à l'étude de la Cosmologie. . . . 205

XII. D. Nys. — Une critique à côté 218

XIII. J. de Ghellinck. — Un catalogue des œuvres de Hugues de Saint-Victor 226

XIV. A l'Institut supérieur de Philosophie . . . 232

XV. Cardinal D. J. Mercier. — Vers l'Unité . . 253

XVI. P. De Munnynck. — La démonstration métaphysique du libre arbitre (*suite et fin*) . . 279

XVII. J. Cochez. — L'Esthétique de Plotin . . . 294
XVIII. F. Palhoriès. — Le pragmatisme en Morale . 339
XIX. A. Pelzer. — Godefroid de Fontaines. Les manuscrits de ses Quolibets conservés à la Vaticane et dans quelques autres bibliothèques . . . 365
XX. M. De Wulf. — Le mouvement néo-scolastique. 388
XXI. A l'Institut supérieur de Philosophie . . . 395
XXII. D. Nys. — Le temps a-t-il commencé et finira-t-il ?. 409
XXIII. J. Cochez — L'Esthétique de Plotin *(suite)*. . 431
XXIV. F. Palhoriès. — La Théorie de la Connaissance dans la Philosophie de Gioberti. . . . 455
XXV. A. Pelzer. — Godefroid de Fontaines. Les manuscrits de ses Quolibets conservés à la Vaticane et dans quelques autres bibliothèques *(suite et fin)*. 491
XXVI. Programme des cours de l'Institut supérieur de Philosophie à Louvain. Année académique 1913-1914 533
XXVII. M. De Wulf. — Le mouvement néo-scolastique . 535

COMPTES RENDUS 107, 324, 396, 549
CHRONIQUE 125, 248, 406, 560
OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION 127, 251, 407, 562

TABLE DES OUVRAGES ANALYSÉS PENDANT L'ANNÉE 1913.

M. Grabmann, Thomas von Aquin (M. De Wulf) . . . 102
M. Baumgarten, Thomas von Aquin (Id.) 103
Dr W. Mackenzie, Alle fonti della vita (F. Palhoriès) . 107
L. Habrich, Psychologie pédagogique (Dr Fr. Fransen) . 111
M. Losacco, Razionalismo e misticismo (B. Nardi) . . 113
Bern. Varisco, Conosci te stesso (F. Palhoriès) . . . 115
E. Troilo, Il positivismo e i diritti dello spirito (Id.) . . 116
Andreas Schmid, Geheimrat Dr Alois Ritter von Schmid (A. Pelzer) 117
E. Dupréel, Le rapport social (G. Legrand) 118
A. Gemelli, Recenti scoperte e recenti theorie nello studio dell'origine dell'uomo (J. Van Mollé) 119
J. Gredt, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae (N. Balthasar) 129

Ch. Frick, Ontologia sive Metaphysica generalis in usum scholarum (Id.) 121
P. L. Rodés, De los cuerpos reales al éter hipotético (J. Lemaire) 122
Bernhard Rawitz, Der Mensch (J. Van Mollé) . . . 122
D. Juan De Dios Trias y Giro, Los progressos internacional y la etica cristiana 123
Herman Graf Keyserling, Zwei Reden 123
G. A. Colozza. Il metodo attivo nell'Emilio 123
Cardinal Newman, Le rêve de Géronte 124
Jules Pacheu, De Dante à Verlaine 124
Nicolaus Petrescu, Glanvill und Hume. 124
Mgr Farges, La philosophie de M. Bergson (L. Du Roussaux) 234
Dr M. Horten, Die speculative und positive Theologie des Islam nach Razi (J. Forget) 236
Marius Latour, Premiers principes d'une théorie générale sur les émotions (J. Lemaire) . . , ... 240
Dr Reinhold Geijer, Die situation auf dem psychologischen Arbeitsfeld (F. Fransen) 242
J. V. De Groot, Eenige beschouwingen over « Lapsing intelligence » (Id.) 242
C. Radelet, Etudes philosophiques de théodicée (J. Forget). 243
Guido de Ruggiero, La filosofia contemporanea (F. Palhoriès) 244
E. Gilson, Index scolastico-cartésien (M. De Wulf) . . 245
P. Coffey, The Science of Logic, an inquiry into the principles of accurate thought and scientific Method (Id.) . 247
Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholostik, an der Hand der Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis (Id.) 392
Donat, Summa philosophiae christianae (Id.) . . . 393
de la Vaissière et Jeannière, Philosophia naturalis (Id.) . 393
A. Mansion, Introduction à la Physique d'Aristove (G. Colle). 396
J. Lemaire, Cosmologia sive philosophia mineralium (D. Nys) 397
J. Dedieu, Montesquieu (G. Legrand) 399
Branislav Petronievics, Principien der Metaphysik (P. Maur. Demuth) 405
A. Appelmans, La protection des animaux (J. Lemaire) . 404
Dr Hornich, Viertes Jahrbuch des Vereins für christ. Erziehungswissenschaft (Dr F. De Hovre). 404
M. Krewer, Grundlagen einer organischen Weltanschauung (J. Van Mollé) 405
José Ingenieros, Principios de Psicologia biologica (Id.) . 405

P. Gény, Questions d'enseignement de la philosophie scolastique (M. De Wulf) 535
M. Grabmann, Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie (M. De Wulf). 541
P. Duhem, Les Précurseurs parisiens de Galilée (M. De Wulf). 547
D. Nys, La notion de temps (J. Lemaire) 549
G. Grassi Bertazzi, La Filosofia di Hugo da San Vittore (J. Hoffmans) 552
Edouard Meyer, Histoire de l'antiquité (G. Legrand) . . 554
G. Wallerand, Les œuvres de Siger de Courtrai (M. De Wulf). 556
Dom Festugière, O. S. B., La Liturgie catholique (Ed. Janssens) 558
Dr Rudolf Eisler, Handwörterbuch der Philosophie (M. De Wulf). 559

TABLE ONOMASTIQUE

DE L'ANNÉE 1913.

Abälard, 543.
Abauzit Frank, 69.
Abélard, P., 553.
Adam-Tannery, 246.
Aenésidème, 125.
Agrippa von Nettesheim, 560.
Aigrain, R., 128.
Alain de Lille, 227.
Alanus, 493
Al-Arabi, 239.
Albert I, 253, 254.
Albert de Saxe, 548.
Albert le Grand, 250, 541, 542, 544, 546.
Albertus von Sachsen, 543.
Albumazar, 64.
Alcher de Clairvaux, 552.
Alcuin, 227.
Al-Djordjani, 239.
Alexandre, 534.
Alexandre de Halès, 543.
Al-Farabi, 237.
Alfred de Sareshel (Alfredus Anglicus) 543.
Al-Kindi, 237.
Amandus, 502.
Ambroise, saint, 226, 524.
Andler, 157.
Andrea de Monte, 367.
Anglade, 537.
Anselme de Cantorbéry, 227, 229.
Antoine Sanderus, 373.
Apelt, Dr O., 127.
Appelmans, Al., 404.
Arabi, 239.
Archimède, 547.
Aristote, 12, 44, 48, 51, 53, 93, 103, 104, 106, 118, 121, 237, 247, 250, 259, 296, 298, 395-398, 404, 407, 416, 445, 533, 534, 540, 541, 544, 545, 547, 548.
Arrhenius, Svante, 217, 413, 414, 422, 423.
Ashburnham, 531.
Audin, 537.
Augustin (saint), 12, 103, 104, 130, 224, 226-228, 383, 392, 531, 545.
Augustinus, 506, 524, 546.
Aveling, Fr., 232, 233.
Averroès, 237, 547.
Avicenne, 53, 237.

Baader, 118.
Bacon, R., 52-68, 164-179, 543, 557.
Baeumker, Cl., 105, 367, 394, 543, 544.
Bain, 251.
Balau, S., 387.
Baldwin, 346.
Balfour, Stewart, 412.
Baliani, 547.
Balliol, 531.
Balthasar, N., 120-122, 533, 534.
Bandini, 366.
Bannister, H. M., 521.
Baroni, C., 394, 395.
Barth, 251.
Bartholomaeus Anglicus, 543.
Bartholi, A., 65.
Batault, 426.
Bateson, 373.
Battelli, A., 213.
Battista, 405.
Bauch, B., 251.
Baumgarten, 102, 103.
Baumgartner, M., 543, 544.
Baur, L., 543, 544.
Baylac, 248, 545.
Bayot, A., 368.
Becker, L., 534.
Beeckman, 547.
Bekker, 250.
Bellonci, G., 358 359.
Benoît d'Assignano, 381, 392.
Bergmann, 251.
Bergson, H., 28, 70, 72, 79, 83, 94, 105, 106, 132, 147-150, 192, 234-236, 265, 266, 269, 271, 272, 349, 552.
Bernard, 226, 230, 231, 552.
Bernard d'Auvergne, 372, 374, 391, 520, 521.
Bernard de Clermont, 383, 391, 393.
Bernard de Gannat, 391.
Bernardus, 520.
Berndl, L., 560.
Bert, P., 155.
Berth, 151.
Berthelot, R., 364.
Bertrand de la Tour, 373.
Bertrandus de Monte Esquino, 512.

Bigelow, 213.
Bihl, le P., 546.
Billot, 121.
Blanc, E., 218, 220-225, 545.
Blanche, F. A., 544, 545.
Blanqui, 426.
Blondel, M., 265, 266, 271, 272, 274, 276, 277, 546.
Boèce, 227, 229.
Boehme, 113.
Bohdan Ruthuvicz, 120.
Bohn, G., 216.
Boltzmann, 413.
Bonaventure, 382, 387, 543.
Bonifacius VIII, 503.
Borel, E., 217.
Borghèse, 491, 492-494, 505, 510, 514, 517, 518, 520, 524, 529, 530, 532.
Bouché, 545.
Boudinhon, A., 128.
Bouglé, 147, 150, 151.
Bouillet, 296, 319, 320, 330, 440, 442, 443, 452.
Bourne, le card., 233.
Bourrières, F., 544.
Bousset, 435, 436.
Boutroux, E., 69, 84, 249, 346, 534
Branislav Petronievics, 402.
Brass, A., 120.
Brenning, E., 294.
Brewer, J. S., 54, 57, 58, 61, 62, 66, 68, 165, 167, 170, 173-177.
Briand, 137.
Bridges, J, H., 52-54, 57, 61, 63, 64, 68, 166-170, 174, 178, 179.
Briot, A., 544, 545.
Brodrich, G. C., 227.
Brunetière, F., 262.
Brunhes, 412, 414 424.
Bruylants, P., 209.
Buek, O., 248, 561.
Buridan, 541.
Burryan, 124.

Cajetan, 121, 392.
Calderoni, 358-360.
Carbonnelle, 411.
Carrasquilla, R. M., 107.
Cassirer, E., 407, 561.
Cauchie, A., 533.
Cazes, 248.
Cervantes, 107.
Cesare Baronio, 499.
Channing, 76.
Charles, E., 67, 68.
Chaumeix. A., 69.
Chauvin, 246.
Chella, 213.
Chiappelli, L., 375.
Chossat, 121.
Cicéron, 227.
Clausius, 411, 412, 423, 429.
Clément IV, 54-56, 59-61, 66-68, 169, 170, 172-174, 176, 179.
Cloquet, L., 534.
Closson, E., 534.
Cochez, J., 294-338, 431-454.
Coffey, P., 247.
Cohen, 318, 561.
Cohn, J , 561.
Colle, G., 396-397.
Collon, 385.
Collozza, G. A., 123.
Colsenet, 79.
Coluccio Salutati, 498.
Coluccius pyerius de Stignano, 498.
Compayré, G., 251.
Comte, A., 70, 261, 404.
Copernic, 43. 548.
Couchoud, 248.
Couderc, C., 371, 375.
Cournot, 126.
Cousin, V., 56-58, 88, 254, 304, 406, 541.
Couthon, 161.
Covotti 314, 318.
Coxe, H. O., 227, 373, 385.
Cremonini, 547.
Creuzer, 296, 298, 449.
Croce, B., 346, 560.
Crous, E., 126.
Curie, 213.

Damascenus, 493.
Dammkoehler, G., 250.
Daniel, 376.
Daniels, A., 543.
Dante Alighieri, 107, 124.
Darwin 110.
David, M., 554.
de Borman, C., 368.
Dechamps, le card., 276.
Decoster, 104.
Dedieu, J., 399-402,
Defourny, M., 533, 534
Degen, 405.
De Ghellinck, J., 226, 232, 543, 553.
De Groot, J. V., 242
Dehove, 545.
De Hovre, T., 534.
De Hovre, Dr Fr., 111, 404, 405.
de Kirwan, C., 411, 423.
De Lantsheere, L., 39, 51,
de Lapparent, 422. 428
Delaunay, L., 545.
de la Vaissière, J., 393, 394.
de la Vallée-Poussin, J. C., 534.
Delisle, L., 370, 373
del Prado. V., 121.
de Maistre, 118, 129
de Margerie, 118.
de Munnynck, P., 13-38, 181-204, 279-293, 545.
Demuth, M., 402-403
Denifle, H., 369, 391, 504, 505.
Denifle-Chatelain, 368, 381, 504, 507.
Denis, 386.
Denis le Chartreux, 366.
Deploige, S., 6, 121, 233, 396, 533, 534.
de Regnon, le P., 540.
de Ruggiero, G., 244, 560.
de Saint-Paul, E., 246.
Descartes. R , 15, 16, 39, 41-43, 45, 48, 50, 51, 71, 88, 220, 221, 225, 246, 247, 251, 255, 256, 260-262, 398, 544, 547, 548, 551.

le Tourville, 272.
Deussen, P., 251.
De Visscher, F., 129-163.
De Vries, 206.
Dewey, J., 73, 82, 151, 357 358.
De Wulf, M., 5-12, 102-107, 125-127, 245-247, 298, 365, 366 368, 373, 374, 388-395, 493, 513, 529. 533-549, 556-57.
de Zelada, card., 491.
D'Hulst, Mgr, 106.
Diderot, 401.
Diès, A., 534, 545.
Dilthey, W., 542.
Diogène, 340.
Domenico Ranaldi, 499.
Domet de Vorges, 118.
Dominique de Soto, 548, 549.
Donat, 557.
Donat, Dr J., 393.
Dressel, 412.
Driesch, 542.
Ducange, 505.
Duhem, P., 53 55, 58, 66, 165-167, 172, 177, 212, 262, 271, 546-549.
Dulot, Ch., 140.
Dummermuth, 204.
Duns Scot, Jean, 365, 370-372, 385, 391.
Dupréel, E., 118, 119.
Durand d'Aurillac, 390, 391.
Durand de Saint-Pourçain, 391, 528, 529.
Durkheim, 74, 272
Du Roussaux, L., 234-236.
Dutens, L., 245.
Dyroff, A., 543.

Eckart, 378.
Egidius, 378, 500, 513, 518, 522, 526.
Egidius Romanus, 370, 517.
Egydius, 376.
Ehrenfels, 363.
Ehrle, F., 370, 371, 373, 381, 387, 389-393, 499, 510, 516, 517.
Eisler, Dr R., 544, 559, 560.
Eleutheropulos, 251.
Elrington, G. A., 120.
Emerson, 74.
Endres, Dr J. A., 102, 543, 544.
Engel, B. C., 125, 126.
Engels, 151.
Ennen, L., 367.
Epicure, 191.
Erdmann, A., 210.
Erhardt, 124, 251.
Espinas, 407.
Etard. 213.
Etienne Tempier, 381.
Eucken, R., 251, 542, 561.
Euclide, 342.
Eusèbe, 300.
Eustache de Streax, 387.
Ezechiel, 524.

Fabre, 149.
Faguet, E , 141.
Falckenberg, 251.
Falter, G., 318.
Farabi, 237.
Farges, Mgr A., 105, 234-236.
Faye, H., 422.
Fazio-Allmeyer, 560.
Feret, P., 369.
Ferrando, 560.
Festugière, Dom M., 558, 559.
Fichte, J. G., 43, 126, 298, 560.
Fioravanti Martinelli, 499
Fischer, A., 251.
Fischer, E., 560.
Fischer, H., 374.
Flammarion, C., 206.
Flipo, 545.
Floyer, J. K., 373, 387.
Folie, 428.
Follino, 382.

Forget, J., 236-240, 243 244.
Fouillée, A., 13, 346, 426
Fox, G., 75, 76.
France, A., 162.
Franciscus de Prato, 378.
Franciscus Villanuggius, 378.
François d'Ascoli, 384.
François d'Assise, 86, 366.
François de Meyronnes, 548.
Fransen, Dr Fr., 111-113, 242, 243.
Frendenthal, 246.
Frick, C., 121, 122.
Frischeisen-Koehler, Dr M., 407, 561.
Fuzier, 118.

Galilée, 547-549.
Galluppi, 456, 457.
Garcia, Luis, 106.
Gardeil, A., 97, 98.
Gasquet, Dom F. A., 57, 60, 61, 65, 165, 167, 169, 171-173, 177-179.
Gassendi, 547.
Gaul, L., 542.
Gazâli, 240.
Gazuawi, 239.
Gebhard, 435.
Geijer, Dr R , 242.
Gemelli, Dr A., 119, 120, 216, 248.
Genkel, 436.
Gentile, G., 245, 560.
Gény, P., 395, 535-541.
Geoffroi de Fontaines, 366.
Gerson, 543.
Geyer, Dr B., 543, 553.
Geyser, Dr J., 251, 544.
Gietl, 553.
Gifford, 300.
Gilles de Lessines, 391.
Gilles de Rome, 370, 376, 378, 380, 382, 390, 391, 500, 516, 522-524
Gilles le Muisit, 367.
Gillet, P , 233.
Gilliat, 138.
Gilson, E., 245, 246, 546.
Gioberti, 455-459, 463, 464, 470, 474, 478, 483, 487, 489, 490.

Glanville, 124.
Glossner, 118.
Godefridus Cornubiensis, 366
Godefroid Chaucer, 366.
Godefroid de Brie, 365.
Godefroid de Cornouailles, 365, 368.
Godefroid de Fontaines (Godefridus de Fontibus) 365-376, 378-380, 382, 383, 385-388, 391, 393, 492, 493, 496, 500-503. 508, 510, 512, 513, 515, 518-523, 525-527, 529, 530, 543.
Godefroid de Monmouth, 366.
Godefroid de Trani, 366.
Godefroid de Vinsauf, 366.
Godefroid de Viterbe, 366, 378.
Godefroid de Winchester, 366.
Godefroid l'Anglais, 366.
Goerres, 118.
Goethe, 191.
Goffredus de Trano, 366.
Goldstein, 150.
Gomperz, Th., 251.
Gonsalve, 528.
Goodrich, 226.
Gothefridus Anglicus, 366.
Goudin, 204.
Grabmann, M., 102, 229, 233, 378, 390, 391, 499, 534, 541-544, 553.
Granville, 72.
Grassi Bertazzi, G., 552.
Gratry, 266.
Gredt, J., 120, 121, 537.
Green, 245.
Grégoire, 226.
Grégoire X, 503.
Grégoire XI, 510.
Gregorovius, F., 298.
Griffuelhes, 142.
Grucker, E., 297.
Gruppes, 560.
Guastella, 560.
Gui de Perpignan, 369.
Gui de Terrena, 369.
Guidon, 368.
Guillaume, 384.
Guillaume d'Auvergne, 392.
Guillaume de Jabbeke, 511, 513.
Guillaume de la Mare, 370, 375, 379, 390, 392.
Guillaume de Mackelsfield, 390.
Guillaume de Moerbeke, 250, 544.
Guillaum d'Ockam 548, 549.
Gutberlet, K., 412, 544.
Guttmann, Dr, 251.
Guy-Grand, 153, 161.
Guyot, 314, 318.

Haas, A., 413, 417, 418.
Habrich, L., 2, 3, 404, 405.
Haeckel, E., 119, 120.
Haentsch, K., 407,
Hahn, Dr S., 543.
Hain, 372.
Hamelin, O., 407.
Hamilton, S. G., 247, 373, 387.
Harmignie, P., 533, 534.
Harnack, 435, 436.
Hartenstein, 407.
Hartmann, E., 544.
Hauréau, B., 226, 228-232, 371, 373, 553.
Haym, R., 296.
Hebbel, 560.
Hébert, M., 346.
Hegel, 43, 50, 114, 126-128, 245, 250, 469, 483.
Heinrich Suso, 543.
Helmholtz, 416.
Henricus Amandi, 528.
Henricus de Gandavo, 493, 500, 517, 521.
Henricus de Oyta, 374, 375.
Henri d'Amand, 528.
Henri de Gand, 368, 370-372, 374-376, 378, 380-382, 391, 392, 491, 493, 496, 500, 517, 518, 520, 528.
Henri de Gluelle, 366.
Henri l'Allemand, 369, 383.
Henry, V., 209.
Hensel, 251.
Heracles, 333.
Héraclite, 19, 182, 235, 282, 473.
Herbart, J. F., 407, 534.
Hermann de Clenegedanch, 366. 367.
Herre, P., 248. 561.
Hervé de la Queue, 392.
Hervé de Nédellec (Hervaeus Natalis) 369 372, 378-380, 391, 392, 529, 530.
Heysse, le P. Aubain, 546.
Hilaire, 227.
Hobbes, 124.
Höffding, 363.
Hoenigswald, R., 561.
Hoever, H., 170, 179.
Hoffmans, J., 546, 552-554.
Hofmeister, A., 229.
Honoré d'Autun, 232.
Hornich, R., 404.
Horst, C., 296.
Horten, Dr M., 236, 238-240.
Hugo da San Vittore, 552.
Hugo de Londoniis, 521.
Hugo de Loundrys, 521.
Hugo de Meianello, 512.
Hugues de Billom, 390.
Hugues de Londres, 520.
Hugues de Saint-Victor, 226-232. 552. 553.
Hume, D., 124, 463.
Hurter, H., 367.
Husserl, E., 248, 251, 542.
Huxley, 110.
Huysmans, J. K., 86, 124.

Iacobus, 513. 518, 521.
Iacobus de Kaisneto, 502.
Ibn Sina, 239.

Ingenieros, J., 405.
Ingram. J. K., 56.
Iohannes de Murro, 503.
Isaac de Stella, 552.
Isaïas, 422.
Isenkrahe, 412, 415.
Isidore de Séville, 227.

Jacobi, 560.
Jacobus a Brugis, 368.
Jacquart, C., 534.
Jacques de Bruges, 369.
Jacques de Hemricourt, 367-368
Jacques de Viterbe, 370, 372, 380, 391, 513, 516, 521.
Jacques le Flamand, 368,
James, W., 69-87, 151, 193, 258, 264, 267, 271, 339, 340, 343-349, 353, 355, 361, 363, 364, 371, 373, 378.
Janet, P., 72.
Jankelevitch, 355.
Janssens, E., 233, 534, 558, 559.
Jaurès, J., 155.
Jean, 61, 62, 67.
Jean XXII, 512.
Jean Capreolus, 372, 392, 499.
Jean Chrysostome, 227.
Jean Damascène, 227, 381, 382.
Jean de Baconthorp, 368-370, 392, 393.
Jean de He, 511-513.
Jean de la Rochelle, 232.
Jean de Naples, 392.
Jean de Paris, 390.
Jean de Pouilly, 368, 516, 528.
Jean de Salisbury, 544.
Jean de Vercelli, 542.
Jeanjean, G. 544, 545.
Jeannière, R., 393, 537.
Jeannin, 428.
Jean-Paul. 560.
Jean Quidort, 390.
Jean Sindewint, 511, 512.
Jérôme, 226.
Jerusalem, 251.
Jevons, 247.
Joannes Baconthorpius, 368.
Joannes de Bacone, 368.
Jodl, 251.
Joël, 114, 251.
Johannes Minius de Murrovallium. 503.
Johann von Salisbury, 544.
John Peckham, 393.
Joseph, 247.
Jouffret, 417.
Jouffroy, Th., 254, 265, 405.
Jourdain, 541.
Juan de Dios Trias y Giro, D., 123.

Kaisin, F., 533.
Kant, I., 26, 41, 43, 48, 50, 122, 125, 126, 235, 261. 345, 365, 456, 463, 464, 487, 488, 544-546, 560, 561.
Kaschi, 239.
Kautsky. 160.
Keicher, Dr Otto, 543, 544.
Kepler, 132, 342.
Kern, B., 407.
Keynes, 247.
Keyserling, H. Graf, 123.
Kilgestein, le Dr, 553.
Kirchhoff, 296, 297.
Kohler, Ch., 366.
Kollman, 119.
Krebs, Dr D. E., 121, 367, 392.
Krewer, M., 405.
Külpe, 542.
Kuntze, F., 251, 407.

Lachelier, 88, 245.
Ladeuze, Mgr, 233, 396.
Lagardelle, H , 136, 138, 139, 141, 146.
Lajard, F., 365.
Lalande, 348.
Lange. F A., 41, 426.
Laplace, 362.
Larousse, 553.
Lasson, G., 126, 251.
Latour, M., 240-242.
Laude, J., 375, 377.
Laue, 561.
Lavrand, le Dr, 545.
Le Bon, G., 206, 417.
Lebourg, V., 124.
Lebrun, H., 339.
Le Chatelier, 212, 213.
Le Clerc, V., 373.
Leclère, A., 128, 346.
Lecoy de la Marche, A., 373.
Legrand, G., 69-87, 118-119, 399-402, 554-556.
Le Guichaoua, 88-101.
Leibniz, 12, 43, 47, 115, 245, 265, 402, 472, 546, 548.
Leisegang, H., 542.
Leland, 52.
Lemaire, J., 122, 205-217, 240-242, 394, 397-399, 404, 549-552.
Lemaire, R., 534.
Lemaître, H., 367.
Leman, 545
Léon XIII, 5, 6, 11, 510.
Léonard de Vinci, 547.
Lepelletier, A., 544, 545.
Leroux, A., 545.
Le Roy, E., 82, 262, 265, 271, 272.
Lévi, 359.
Lévy-Brühl, 363.
Leuba, 72.
Le Verrier, 131.
Lewes, 553.
Liebert. A., 407.
Lietzmann, H., 128.
Lindeblad, 296
Lino Coluccio Salutati, 498.
Lionardo Bruni, 544.
Lipps, G. F., 251.
Little, A. G., 52, 58, 61, 368.
Loewenberg, J., 126.
Loriquet, H., 530.
Losacco, M., 113-115.
Lotze, H., 44.
Luc, saint, 422.
Luther, M., 560.
Lutoslawski, W., 298
Lutz, Dr E., 543.

Mackenzie, W., 107.
Maere, R., 534.

Magister Godefridus, 396, 383.
Mahieu, 545.
Mahomet, 63.
Maimon, S., 125, 126.
Maine de Biran, 254.
Mandeville, 560, 561.
Mandonnet, P., 52-68, 164-180, 376, 381, 388-392.
Manser, G. M., 545.
Mansion, A., 396-398, 533.
Mansion, P., 534.
Manzoni, A., 277.
Mario Polo, 65.
Mariani, 366
Martinez, Luis, 106.
Marty, 542.
Marx, K., 130, 135, 137, 143, 151.
Masci, 113.
Masius, 369.
Maurain, 209.
Mausbach, J., 404.
Mauthner, Fritz, 560.
Mayence F., 534.
Mazzatinti, 383, 386.
Medicus, F., 251.
Mehlis, G., 251, 561.
Meier, Mathias, 105.
Meinong, 114, 363.
Mendel, 120.
Mendéléief, 210.
Menzer, 251.
Mercati, G., 499.
Mercier, D., 5-8, 11, 69, 121, 248, 253-278, 393, 396, 537, 542.
Merton, 531.
Messer, A., 251, 561.
Metzler, 405
Meunier, A , 533.
Meyer, E., 554, 555.
Meyer (München), 251.
Meyer, F., 127.
Meyer, Th., 546.
Meyer de Stadelhofen, 359.
Michel (Fribourg), 546.
Michel, 545.
Michel de Marbaix, 557.
Michelet, l'abbé G., 69, 77, 78, 80, 248, 545.
Michotte, A., 233, 533, 534.
Migne, 229, 231, 300.
Mignon, 553.
Millerand, 137-139.
Millioud, M., 546.
Minges, Dr P. Parthenius, 543, 546.
Moehler, 118.
Moïse, 231.
Moissant, 210.
Molinier, A., 232, 369.
Monchamp, Mgr., 367.
Montesquieu, 252, 399-401.
Morel-Payen, 386.
Morlais, 545.
Mueller, E., 298.
Mueller, H., P., 296.
Muntz, B., 560.
Myers, 72, 77.

Nardi, B., 113-115.
Natorp, 251, 318.
Necchi, L , 248.
Nelson, 251.
Nernst, W., 209, 213.
Nève, P., 534.
Newmann, 124.
Newton, 132.
Nicolas de Lyre, 375, 517.
Nicolaus de Lyra, 517.
Niel, 138.
Niethammer, 250.
Nietzsche, A., 86, 364, 424-428.
Noël, L., 69, 82, 533, 534.
Nohl, H., 127, 128.
Novati, F., 498.
Noyons, A., 533, 534.
Numenius, 300.
Nys, D., 218-225, 394, 397-399, 409-430, 533, 534, 549, 550, 552.

Occhialini, 213.
Ollé-Laprune, L., 264-266, 277.
Ollion, H., 545.
O'Mahony, 118.
Omont, H., 369.
Oresme, Nicole, 548, 549.
Orestano, 363.
Origenes, 330.
Ostler, H., 553.
Ostwald, 210, 211.
Ottoboni, 493, 532.
Otto von Freising, 229.

Paban, C., 372, 499.
Pacheu, J., 124.
Palhoriès, F., 107-111, 115-117, 244-245, 339-365, 455-490.
Papini, 362, 363, 365.
Parménide, 282.
Pascal, 256, 262.
Pasquier, E. L. J., 534.
Paul, saint, 256.
Paulsen, 363.
Pauly, 120.
Pawlicki, Dr S., 544.
Peckam, 113.
Pègues, Th , 372, 499.
Peillaube, E., 544.
Peirce, 346, 347, 351, 352.
Pelzer, A., 117-118, 365-388, 393, 491-532.
Péraud, G., 231.
Perrier, 540.
Perrin, J., 206, 213.
Pestalozzi, 405, 534.
Petrescu, N., 124.
Petrus, sanctus, 422, 424.
Phidias, 449, 454.
Philaletes, 125.
Philippe de Bergame, 392.
Philippe de Cabassole, card., 510.
Philippe de Moncalieri, 384.
Philippus, 498.
Philon, 318.
Piat, Cl., 69, 106, 346.
Picavet, F., 546.
Pie VI, 491.
Pierre d'Aquila, 370.
Pierre d'Auriole, 370.
Pierre d'Auvergne (Petrus de Alvernia), 385, 500, 523, 528
Pierre de la Palud, 370, 523, 530.
Pierre Hélie, 557.
Pierre Lombard, 226, 227, 369, 372.
Platon, 12, 48, 103, 104, 106, 127, 258, 284, 285,

288, 296, 298, 305, 311, 313, 320, 407, 432, 433, 435, 451, 452, 471, 473, 483, 534, 542.
Pline, 227, 546.
Plotin, 294-310, 312-315, 317-322, 324, 326, 327, 330-333, 335-338, 431-433, 435-439, 441-447, 450-452.
Poincaré, H., 262, 271, 423, 552.
Porphyre, 294-297, 306, 452.
Potthast, A., 493.
Pratt, 347.
Prezzolini, 363.
Priscien, 557.
Prosper, 227.
Pseudo-Denys, 104, 226.
Pythagore, 483.

Quétif-Echard, 381.
Quilliet, 545.
Quinton, 108.

Raban Maur, 227.
Rabelais, F., 153.
Radelet, C., 243, 244.
Raimond de Biga, 520, 521.
Ramsay, 210, 213.
Rashdal, H., 52.
Ravaisson, 245.
Rawitz, Dr B., 122.
Razi, 236-239.
Régnier de Cologne, 369.
Rehmke, 251.
Reid, Th., 255, 263, 406, 462.
Reininger, 251,
Remundus de Biga, 521.
Rémusat, 541.
Renan, 74.
Renier de Pise, 367.
Renouvier, Ch., 125, 249.
Renz, Dr O., 543.
Rey, A., 546.
Reychler, A., 209.
Ricardus de Margunto, 367.
Richard Clapwell, 390.
Richard de Conington, 368.
Richard de Middleton, 373.
Richard de Saint-Victor, 227, 232.
Richter, A., 295, 318, 330.
Riehl, 251.
Robert de Bologne, 390.
Robert de Colletorto, 370.
Robert de Gillingham, 227.
Robert de Hereford, 391.
Robert d'Erfort, 391.
Robert de Tortocollo, 370, 390.
Robert Grossetête, 544.
Robespierre, 161.
Rocholl, E., 436.
Rodès, L. 122.
Rodier, G., 407.
Rolfes, Dr E., 250.
Rose, 369.
Rosmini, 115, 455, 457-460, 462, 474-477, 483.
Rosny, J. H, 340.
Roure, L., 69.
Rousseau, J.-J., 123, 129, 130, 132, 151, 401.
Rousselot, 88-90, 93-101, 121.
Royer-Collard, 254, 255, 263, 406.
Ruiz, Mgr Leopoldo, 106.
Rumundus, 367.
Ruvio, 246.

Sabatier, A., 72, 83.
Saisset, 260.
Saint-Just, 161.
Salet, P., 210.
Salomon, 173.
Samuel Jebb, 56.
Sarti, 366.
Sbaralea, 368, 385.
Schaefer, H, 366.
Schaezler, 118.
Scharrenbroich, F., 294.
Schelling, 43, 114, 118, 126, 250.
Scherer, 405.
Schiller, F. C., 73, 82, 83, 264, 347, 355-358, 363.
Schimberg, A., 406.
Schinz, A., 346.
Schmidt, C., 435, 436.
Schneider, A., 543, 544.
Schneider, K., 251.
Scholz, R., 126.
Schoolmeesters, Mgr E., 374.
Schopenhauer, A., 18, 29, 42, 43, 47, 50, 281, 285, 560, 561.
Schueler, W., 330.
Schuermans, H., 373.
Schultz, J., 561.
Schuppe, 561.
Schwalbe, 119.
Seitz, Dr A., 544.
Senderens, 248.
Sénèque, 166, 227.
Sentroul, Ch., 233.
Sertillanges, A. D., 102, 121, 544, 545.
Severi, F., 217.
Seydl, 405.
Seyrig, 413.
Sforza, F., 277.
Shelley, 124.
Sicart, P., 386.
Sidgwick, 351.
Siger de Brabant, 60, 378, 556.
Siger de Courtrai, 556, 557.
Silvester Maurus, 250.
Siméons, G., 111.
Simeterre, R, 544.
Simmel, G., 251.
Simplicius, 493.
Socrate, 106, 224, 258, 259, 331.
Soeren Kierkegaard, 560.
Solmi, E., 455.
Sorel, G., 130, 138, 143-148, 151-158, 160-162.
Spahn, 404.
Spann, Othmar, 561.
Spencer, H., 72, 124, 489, 490.
Spinoza, 43, 50, 71, 126, 246, 260, 261, 402, 560.
Spranger, 561.
Stadler, H., 546.

Stams, 382, 391.
Stanley Hall, 72.
Starbuck, 72.
Starke, F. G., 297.
Steele, 52, 179.
Stein, L., 405.
Steinbuechel, Th., 104, 105.
Stephanus, 445.
Stirling, 245.
Straton de Lampsaque, 407.
Stratz, 120.
Strzygowski, 561.
Stuart Mill, 247.
Stumpf, 193
Suarez, F., 122, 246.
Susemihl, 250.
Svedberg, The., 206.
Swedenborg, 69.

Taine, H., 88, 254, 255, 257, 263.
Tastevin, 248.
Tetens, N., 126.
Thamiry, 545.
Theobaldus de Neraina, 385.
Thiéry, A., 533, 534.
Thierry de Fribourg, 121.
Thomas Anglicus, 372.
Thomas d'Aquin, 12, 15, 16, 88 90, 91, 93, 94, 98, 100-105, 118, 121, 166, 185, 218, 220, 221, 224, 225, 243, 246, 249, 251, 275, 281, 365, 368, 370, 372 375, 376, 378, 380, 388-393, 404, 410, 416, 420-422, 429, 430, 492, 496, 499, 500, 504, 518, 519, 523, 528, 533, 534, 537, 540-546.
Thomas de Bailly, 387, 528.
Thomas d'Irlande, 226.
Thomas Jorz, 371, 391.
Thomas Joyce, 371.
Thomas l'Anglais, 376,
Thomas Morus, 130
Thomas Sutton, 381, 391-393.
Thomas von York, 543.
Thomson, 429.
Timée, 435.
Toennies, 251.
Toletus, 246.
Torricelli, 547, 548.
Toussaint, 545.
Tramp, 405.
Tredici, G., 248.
Troilo, E., 116, 117.
Trojano, 348.
Tusi, 236, 238.
Tyrrell, 271.

Uebele, Dr, 126.
Uphues, 251.
Urbain V., 510.
Utitz, E., 561.

Vacherot, 264, 304.
Vaihinger, 251.
Valentinelli, J., 370, 371.
Vallery-Radot, 534.
Valli, L., 360, 361.
Valois, N., 368.
Vance, J., G., 233, 395.
Van den Gheyn, J., 373.
Van Den Heuvel, J., 534.
Van Mollé, Dr J., 119-120, 122-123, 405-406.
Vansteenberghe, Dr E., 543.
Varisco, B., 114-116.
Verlaine, P., 124.
Véronnet, 412.
Verweyen, 251.
Vidari, Cx., 346, 362.
Villa-Amyl y Castro, 386.
Villiers, 168.
Vinati, 118.
Vincent d'Aggsbach, 543.
Vincent de Paul, 86.
Vitringa, A. J., 296.
Viviani, 137.
Voisine, G., 544.
Volkmann, R., 295, 296.
Voltaire, 74, 401.
Von Aster, V., 103, 251.
von Fuerstenberg-Herdringen, 387, 532.
Von Hartmann, E., 44.
von Hertling, 246, 394, 543.
von Kleist, H., 330.
von Pohlmann, 561.
von Savigny, F. C., 504, 505.
von Schmid, A., 117, 118.

Wadding, 366.
Waldeck-Rousseau, 138.
Wallerand, G., 556, 557.
Walter, J., 298.
Wassmann, 404.
Wattenbach, W., 504, 505.
Welton, 247.
Wenn, 247.
Wentscher, 251.
Weymann, Dr C., 544.
Whewell, 247.
Wilbois, 265, 271-273, 277.
Wilhelm von Moerbeke, 544.
Wilhelm von Ware, 543.
Willaert, L., 226.
Willaert, P. Ch., 226.
Williard Gibbs, 211, 212.
Willmann, Dr O., 111, 112, 251, 394, 405.
Windelband, W., 13, 251.
Wittert, 365.
Wittmann, Dr M., 544.
Wolff, 43, 48, 114.
Wundt, W., 72.
Wurtz, 211.

Zamboni, G., 394, 395.
Zeller, E., 246, 295, 298, 304, 314.
Zimmermann, R., 297.
Zoroastre, 155.

Supplément à la **Revue Néo-Scolastique de Philosophie**
de Février 1914.

TABLES

DE LA

Revue Néo-Scolastique de Philosophie

T. I à XX (1894-1913)

PAR

J. K. PANSAERS
Attaché à la Bibliothèque Royale de Belgique

AVIS

Ces tables de la **REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE** comprennent :

1° Une *Table analytique des Matières* qui renvoie à la *Table alphabétique des articles.*

2° Une *Table alphabétique des articles signés et anonymes.*

Ces deux tables se complètent. Exemple : la *Table analytique des matières,* au mot *Abstraction* renvoie à Decraene, 6. En se reportant à la *Table alphabétique des articles* à Decraene, 6, on trouve que l'étude a parue au tome VIII de la revue, p. 243-257.

3° Une *Table des Comptes-Rendus* où les travaux analysés sont classés aux noms de leurs auteurs.

4° Une *Table des Mélanges* renvoyant aux notes, informations, bulletins et documents divers.

I

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

ABSTRACTION. (L' — intellectuelle). *De Craene*, 6.

ACIOLA, PEPITO RODRIGUEZ. *Michotte*, 1.

ACTE LIBRE. (La conscience de l'— et les objections de M. Fouillée). *Noël*, 1.

ADAPTATION. (L' — selon M. Delbœuf). *Thiéry*, 1.

ADMIRATION. (L'—). *Latour*, 1.

AGNOSTICISME. (L' —). *Mercier*, 5.

ALBERT-LE GRAND (L'induction chez —) *Mansion*, 2.

ALCOOL. (L' — et le crime). *Masoin*.

AME. (L' — et ses facultés d'après Aristote). *Piat*, 4.

AME. (Rapports de l' — et du corps). *Van Cauwelaert*, 1.

AMÉRIQUE. (Le mouvement philosophique en —). *Ceulemans*.

AMPÈRE. (— et Maine De Biran). *Legrand*, 10.

ANALYSE. (L' — métaphysique du mouvement). *Hallez*, 1.

ANTHROPOLOGIE. (L'— scolastique). *Mercier*, 6.

ANTHROPOLOGIE. (Le IVe Congrès d' — criminelle). *Mons*, 2.

ANTICLÉRICALISME. (L' — sous M. Combes). *Besse*, 3.

APOLOGÉTIQUE. (L'— de M. Brunetière). *Janssens*, 1.

APOLOGIE. (Le plan de l' —). *Janssens*, 5.

ARABIE. (Philosophie arabe). *Forget*, 2.

ARBITRE. (Le libre arbitre et les lois sociologiques). *Lottin*, 5.

ARISTOTE. *Gillet*.

ARISTOTE. (Dieu et la nature d'après —). *Piat*, 3.

ARISTOTE. (Éléments aristotéliciens dans la cosmologie et la psychologie de S. Augustin). *Kaufmann*, 2.

ARISTOTE. (— et la psychologie physiologique du rêve). *Thiéry*, 4.

ARISTOTE. (L'âme et ses facultés d'après —). *Piat*, 4.

ARISTOTE. (L'Idée du bonheur d'après —). *Piat*, 5.

ARISTOTE. (La cosmogonie d' —). *Domet de Vorges*, 1.

ARISTOTÉLISME. (Augustinisme et — au XIIIe siècle). *De Wulf*, 12.

ARISTOTÉLISME. (Le procès de la philosophie aristotélicienne au XVIIe siècle). *De Wulf*, 20.

ART. (Du beau dans la nature et dans l' —). *Mercier*, 1.

ART. (L'Immoralité de l' —). *Legrand*, 7.

ART. (La vérité dans l' —). *Sentroul*, 7.

ART. (Qu'est-ce que l' — ?). *Thiéry*, 8.

ASSOCIATION. (Le phénomène de l' —). *Ermoni*, 2.

ATHÉISME. (La ligue contre l' —). *Martin*, 2.

AUGUSTIN. St (Éléments aristotéliciens dans la cosmologie et la psychologie de —). *Kaufmann*, 2.

AUGUSTIN. St (— au lendemain de sa conversion). *Legrand*, 12.

AUGUSTINISME. (— et aristotélisme au XIII siècle). *De Wulf*, 12.

AVENARIUS, RICHARD. (L'empirio-criticisme de —). *Van Cauwelaert*, 3.

CENNE (La philosophie d' —). *Forret*, 1.
ON, ROGER. *Hoffmans*, 2, 3, 4.
ON, ROGER. (— et le Speculum astronomiae). *Mandonnet*, 2.
ON, ROGER. (— et la composition des rois « opus »). *Mandonnet*, 3.
ON. (L'induction baconienne), *Ysselmuiden*.
LMÈS, JAME. (La philosophie de —). *Zaragüeta*.
AU. (Du — dans la nature et dans l'art). *Mercier*, 2.
AU. (Le — et les beaux-arts). *Hallez*, 4.
AUX-ARTS. (Le beau et les —). *Hallez*, 4.
RGSON. (La notion Bergsonienne du Temps). *Farges*.
BLIOTHÈQUE. (— du Congrès international de Philosophie). *Sentroul*, 2.
AN PHILOSOPHIQUE. (Le — du XIXe siècle). *Mercier*, 14.
LOGIE. (Contribution à la philosophie biologique). *Saint-George Mivart*.
LOGIE. (Le fondement biologique de la psychologie). *Gemelli*, 1.
LOGIE. (Les plus récents progrès de la — cellulaire). *Lebrun*, 1.
NAVENTURE ST. (La nature d'après —). *Palhoriès*, 4.
NHÉUR. (L'idée du — d'après Aristote). *Piat*, 5.
UNETIÈRE. (L'apologétique de M. —). *Janssens*, 1.
TENA AUREA. (La — de S. Thomas). *Masnovo*, 1.
ANEGIE. (L'Institut —). *Lebrun*, 3.
USALITÉ. (La — instrumentale). *Hugon*. — *Richard*, 1, 2.
USALITÉ. (Le principe de —). *Laminne*, 2.
IMIE. (La nature du composé chimique). *Nys*, 3.
IMIE. (A propos du composé chimique). *Nys*, 13.
IMIE. (La permanence des éléments dans le composé chimique). *Laminne*, 1.
ILISATION. (— et philosophie). *De Wulf*, 24.
COLORIS. (Les secrets du —). *Homans*, 2.
COMMENCEMENT. (Le — du siècle). *Mercier*, 15.
COMMUNISME. (Le socialisme scientifique d'après le manifeste communiste). *Van Overbergh*, 3.
COMPOSÉ CHIMIQUE. (A propos du —). *Nys*, 13.
CONCEPTS. (Nouveau livre sur la théorie des —). *Gardair*.
CONDORCET. (La philosophie de l'histoire chez —). *Defourny*, 2.
CONGRÈS. (— de neurologie de Bruxelles). *Mercier*, 9.
CONGRÈS. (La philosophie au — scientifique international des catholiques). *Homans*, 1.
CONGRÈS. (La philosophie scolastique aux — de l'Exposition de Paris). *De Wulf*, 10.
CONGRÈS. (4e — international de philosophie). *De Wulf*, 22.
CONGRÈS. (Le IVe — d'anthropologie criminelle). *Mons*, 2.
CONGRÈS. (L'organisme social au — de l'Institut). *Crahay*, 2.
CONGRÈS (La section de philosophie au — scientifique de Fribourg). *De Munnynck*, 1.
CONNAISSANCE. (A propos des rapports entre la méthaphysique thomiste et la théorie de la —). *Le Guichaona*, 3.
CONNAISSANCE. (Critique de la —). *Rousselot*.
CONNAISSANCE. (La — de l'Esprit). *De Craene*, 4.
CONNAISSANCE. (La — sensible d'après Roger Bacon). *Hoffmans*, 3.
CONNAISSANCE. (L'objectivité de la — intellectuelle). *Domet de Vorges*, 2.
CONNAISSANCE. (La théorie de Hume sur la —). *Soens*.
CONNAISSANCE. (La théorie de la — dans la philosophie de Gioberti). *Palhoriès*, 6.
CONNAISSANCE. (Théorie intuitioniste de la — au XIIIe siècle). *Hoffmans*, 1.

CONNAISSANCES. (La formation de nos —). *De Craene*, 2.

CONTES POPULAIRES. (L'origine des —). *Martens*.

CONTINGENCE. (La philosophie de la —). *Noël*, 2.

CONTRADICTION. (Le principe de —). *Laminne*, 2.

CONTRAT. (Le — de travail). *Van Overbergh*, 2.

CORPS. (Rapports de l'âme et du —). *van Cauwelaert*, 1.

CORRECTORIUM CORRUPTORII. (Le — du dominicain Johannes Quidort de Paris). *Grabmann*.

COSMOGONIE. (La — d'Aristote). *Domet de Vorges*, 1.

COSMOGONIE. (Sur les hypothèses cosmogoniques). *Pasquier*.

COSMOLOGIE. (Bulletin de —). *Lemaire*, 1. — *Nys*, 14.

COSMOLOGIE. (Discussion sur certaines théories). *Nys*, 10.

COSMOLOGIE. (Éléments aristotéliciens dans la — de St Augustin). *Kaufmann*, 2.

COSMOLOGIE. (La préparation scientifique nécessaire à l'étude de la —). *Lemaire*, 3.

COSMOLOGIE. (L'objet de la —). *Lemaire*, 2.

COSMOLOGIE. (Les théories cosmologiques de M. Nys). *Geerts*.

COULEURS. (La vue et les —). *Hallez*, 3. *Thiéry*, 6.

CRIME. (L'alcool et le —). *Masoin*.

CRISTALLOGRAPHIE. (La —). *de la Vallée Poussin*.

CRITICISME. (L'empirio-criticisme). *Van Cauwelaert*, 2.

CRITIQUE. (Une — à côté). *Nys*, 18.

CROYANCE. (La — au monde extérieur). *De Craene*, 3.

CROYANCES. (Les — religieuses et les sciences de la nature). *Halleux*, 8.

DE BONALD. *Legrand*, 3.

DE EFFECTU FORMALI QUANTITATIS. (A propos d'une critique sur l'opinion de Suarez). *Lanusse*, 2.

DE ESSE ET ESSENTIA. (— de Thierry Fribourg). *Krebs*.

DELBŒUF. (L'adaptation selon M. — *Thiéry*, 1.

DE MAISTRE. *Legrand*, 3.

DENIFLE, P. HENRI SUSO, *Pelzer*, 2.

DESCARTES. (La psychologie de — *Mercier*, 6.

DÉTERMINISME. (La statistique mor et le —). *Lottin*, 1.

DÉTERMINISME. (Le principe du — *Noël*, 3.

DÉTERMINISME. (Le — psychologiqu *Mercier*, 24.

D'HULST, Mgr (— philosophe). *Forget*,

DIALECTIQUE. (— de Marius Victorinu *Latour*, 2.

DIDACTIQUE. (La — d'Otto Willman *De Hovre*, 1.

DIEU. (A propos d'un essai d'une monstration mathémathique de l'ex tence de —). *Balthasar*, 3. — *Ko* — *An*. 1.

DIEU. (Démonstration mathématique l'existence de —). *Hallez*, 3, 6.

DIEU. (— d'après Platon), *Piat*, 6.

DIEU. (— et la nature d'après Aristot *Piat*, 3.

DIEU. (Le Problème de — d'après Philosophie nouvelle). *Balthasar*,

DIEU. (Les preuves de l'existence — et le monisme). *Mercier*, 23.

DIEU. (Livre sur l'existence de —). *H leux*, 7.

DILETTANTISME. (La nature du —). *Ribaucourt*, 2.

DISCIPLINE SCOLASTIQUE. (Valeur édu tive de la —). *Alibert*, 2.

DIVIN. (Faculté du —). *Gardeil*.

DIVIN. (L'expérience du —). *Piat*, 10

DIVISIBILITÉ. (La — des formes ess tielles). *Nys*, 6.

DOUTE. (Pourquoi le — méthodique peut être universel). *Mercier*, 8.

DROIT. (Bases philosophiques du — ternational privé). *Lambrechts*.

DROIT. (Une question touchant le — punir). *De Baets*.

OIT NATUREL. (L'évolution moderne du —). *de Lantsheere*, 2.
Bois-Reymond, Emile. *Heymans*.
RÉE. (Le temps et la —). *Hallez*, 2.
CO L'ALLARME. *Mercier*, 12.
ONOMIE. (W. Roscher et l'Historisme économique). *Legrand*, 1.
ONOMIE POLITIQUE. (Fragments d' — du Moyen âge. *Brants*, 1.
FORT. (L' — volitionnel). *Vanhalst*.
IOTION. (L' — poétique). *Walgrave*, 3.
IPIRIO-CRITICISME. *Van Cauwelaert*, 2, 3.
ERGÉTIQUE. (L' — et la théorie scolastique). *Nys*, 15.
NSEIGNEMENT. (Dans quelle langue doit être enseignée la philosophie). *Meuffels*.
NSEIGNEMENT. (L' — de la philosophie en France et en Allemagne). *De Wulf*, 2.
ISTOMOLOGIE. (Bulletin d' —). *Noël*, 4.
RORIBUS (de) Philosophorum. *Mandonnet*.
PACE. (Etude sur l' —). *Nys*, 4.
PAGNE. (Le mouvement néo-thomiste en —). *Pelzer*, 1.
PAGNE. (Une excursion philosophique en —). *Latinus*.
PRIT. (La connaissance de l' —). *De Craene*, 4.
PRITS ANIMAUX. (Les —). *Goffart*.
SENCE. (— et existence), *de Poulpliquet*.
SENCE. (— et existence. Réponse au R. P. Kuntz). *Mercier*, 21.
SENCE. (Objections contre la thèse de la distinction réelle entre l'— et l'existence). *Kuntz*.
THÉTIQUE. (L' — de Plotin). *Cochez*, 2.
THÉTIQUE. (La valeur esthétique de la section dorée). *Walgrave*, 1.
THÉTIQUE. (L'histoire de l' —). *De Wulf*, 5.
THÉTIQUE. (Première leçon d' —). *De Wulf*, 4.
THÉTIQUE. (Les théories esthétiques propres à St Thomas). *De Wulf*, 3.
TIMATIVE. (L'—). *Domet de Vorges*, 4.
Ethique. (L' — et la pédagogie morale de Fr. W. Foerster). *De Hovre*, 3.
Ethnographie. *Gollier*.
Etre. (Faculté de l' —). *Gardeil*.
Evolution. (A propos des conditions philosophiques de l' —). *Bouyssonie*.
Evolution. (Conditions philosophiques de l' —). *Le Guichaoua*, 1, 2.
Evolution. (Le positivisme et l'— intellectuelle). *Halleux*, 2.
Evolutionisme. (L'hypothèse évolutionniste en morale). *Halleux*, 5.
Exemplarisme. (L' et la théorie de l'illumination spéciale dans la philosophie de Henri de Gand). *De Wulf*, 1.
Existence. (Essence et —). *de Poulpliquet*.
Existence. (Essence et —. Réponse au R. P. Kuntz). *Mercier*, 21.
Existence. (Objections contre la thèse de la distinction réelle entre l'essence et l'—). *Kuntz*.
Expérience religieuse. (L' — et la philosophie de William James). *Legrand*, 13.
Femmes. (L'émancipation des —). *Deploige*, 3.
Finalité. (La — dans l'ordre moral). *Kaufmann*, 1.
Foerster, Fr. W. (L'éthique et la pédagogie de —). *De Hovre*, 3.
Forces. (Les — des substances organisées). *Mercier*, 22.
France, Anatole (—, moraliste). *Dupont*.
France. (Lettre de —). *Besse*, 2, 3, 4, 5.
Gandulphe de Bologne. *de Ghellinck*, 1, 2.
Gauss. (— contre Kant). *Mansion*, 3.
Geerts. P. (Réponse aux critiques du R. P. —). *Nys*, 11.
Génération. (La — de l'intelligence par l'un chez Plotin). *Guyot*.
Géométrie. (La — non euclidienne). *Mansion*, 3.
Géométrie. (Les fondements de la —). *Lechalas*, 1.
Géométrie. (Premiers principes de la métagéométrie). *Mansion*, 1.

GEULINCX, ARNOLD. (— et le procès de la philosophie aristotélicienne au XVIIe siècle). *De Wulf*, 20.
GIOBERTI. (La théorie de la connaissance dans la philosophie de —). *Palhoriès*, 6.
GODEFROID DE FONTAINES. Les manuscrits de ses quolibets conservés à la vaticane et dans quelques autres bibliothèques. *Pelzer*, 3.
GODEFROID DE FONTAINES. (Un preux de la parole au XIIIe s.). *De Wulf*, 16.
GOTHIQUE. (La logique du style gothique). *Lemaire*.
GRÈVE GÉNÉRALE. (La philosophie syndicaliste et le mythe de la —). *De Visscher*.
GROTE. (La philosophie de M. —). *Woad*.
HARMOLOGIE. (Essai d'—). *Descamps*.
HASARD. (Le —). *Huys*, 1. *Lechalas*, 2.
HAURÉAU. (Comment faut-il juger M. —). *De Wulf*, 11.
HENRI DE GAND (Théorie de l'illumination spéciale d' —). *De Wulf*, 1.
HEURTIN, MARIE. *Michotte*, 1.
HISTOIRE. (Bulletin d'— de philosophie médiévale). *Pelzer*, 2.
HISTOIRE. (Bulletin d' — de philosophie moderne). *De Munnynck*, 2.
HISTOIRE. (De l' — de la philosophie). *Sauvage*.
HISTOIRE. (Étude morale sur la première philosophie de l'—). *Lindsay*, 1.
HISTOIRE. (— de la philosophie moderne). *Janssens*, 8.
HISTOIRE. (La philosophie de l' — chez Condorcet). *Defourny*, 2.
HISTOIRE. (L' — de l'esthétique). *De Wulf*, 5.
HISTOIRE. (Les récents travaux sur l'— de la philosophie médiévale). *De Wulf*, 7.
HISTORISME. (W. Roscher et l'— économique). *Legrand*, 1.
HUGUES DE SAINT VICTOR. (Un catalogue des œuvres de —). *de Ghellinck*, 3.
HULST. Mgr D'(— philosophe). *Forget*, 3.
HUME. (La théorie de — sur la connaissance). *Soens*.
HYLÉMORPHISME. (L'— dans le monde inorganique). *Nys*, 9.
HYPOTHÈSE. (L' — scientifique), *De Munnynck*, 3.
IDÉE SOCIALE CATHOLIQUE. (Deux précurseurs de l' — en France). *Legrand*, 3.
IDOLE. (La dernière —). *Mercier*, 20.
ILLUMINATION. (Théorie de l'— spéciale de Henri de Gand). *De Wulf*, 1.
ILLUSIONS. (Les — dans la mesuration des directions de grandeurs et des courbures). *Thiery*, 3.
IMMORALITÉ. (L'— de l'Art). *Legrand*, 7.
INDIFFÉRENCE. (La liberté d' — et le déterminisme psychologique). *Mercier*, 24.
INDIVIDU. (L' — dans le monde inorganique). *Nys*, 7.
INDUCTION. (— complète et — scientifique). *Mercier*, 16.
INDUCTION. (L' — Baconienne). *Ysselmuiden*.
INDUCTION. (L'— chez Albert le Grand). *Mansion*, 2.
INDUCTION (L'— scientifique). *Mercier*, 17.
INTELLECTUALISME. (La revanche de l'—). *De Wulf*, 19.
INTELLECTUALISME. (Pour l'—). *Besse*, 5.
INTELLIGENCE. (La génération de l'— par l'un chez Plotin). *Guyot*.
INTELLIGENCE. (La vie de l'—). *Piat*, 12.
INTERNATIONALISME. (Bases philosophiques du droit international privé). *Lambrechts*.
INTERNATIONALISME. (La langue internationale). *An*, 2.
INTROSPECTION. (Méthode d' —). *Michotte*, 2.
INTUITION. (De l' — en Théodicée). *Piat*, 9.
INTUITION. (L'— mystique et la science). *Hoffmans*, 4.
INTUITION. (Théorie intuitioniste de la connaissance au XIIIe siècle). *Hoffmans*, 1.
ISIS. (Plotin et les mystères d' —). *Cochez*.

ITALIE. (Le mouvement néo-thomiste en —). *Pelzer*, 1.
JAMES WILLIAM. *Noël*, 9.
JAMES WILLIAM. (L'expérience religieuse et la philosophie de —). *Legrand*, 13.
JAPON. (Lettre du —). *Golliez*.
JEU. (La licéité du — et sa psychologie d'après Saint Thomas d'Aquin). *An*, 3.
JUGEMENTS. (Règle sur la conversion des —). *Cevalani*, 3.
JUIFS. (Saint Thomas et la question juive). *Deploige*, 2.
KANT. (Gauss contre —). *Mansion*, 3.
KANT. (— et Saint Thomas). *Walgrave*, 2.
KANT. (La vérité selon —). *Sentroul*, 3.
KANT. (Renouvier et —). *Janssens*, 3.
KANTISME. (— et Métagéométrie). *Sentroul*, 8.
KANTISME. (— et néo-scolastique). *De Wulf*, 13.
KANTISME. (Les préambules de la question kantienne). *Sentroul*, 6.
KANTISME. (L'influence du — sur la théologie protestante). *Roey*, 1.
KANTISME. (Vrai thomisme contre vrai —). *Sentroul*, 5.
KIDD, BENJAMIN. (La philosophie sociale de —). *De Hovre*, 2.
LAMINNE. (Réponse aux difficultés proposées par M. —). *Nys*, 12.
LANGUE. (Dans quelle — doit être enseignée la philosophie). *Meuffels*.
LANGUE. (En quelle — doit être enseignée la philosophie scolastique). *Domet de Vorges*, 3.
LANGUE. (La — internationale). *An*, 2.
LEIBNIZ. (La substance d'après —). *Piat*, 2.
LESSIUS, L. (Les théories politiques dans les écrits de —, 1554-1623). *Brants*, 2.
LETTRE. (— de France). *Besse*, 2, 3, 4, 5.
LIBERATORE. (Le Père—fut-il thomiste?). *Masnovo*, 3.
LIBERTÉ. (La — d'indifférence et le déterminisme psychologique). *Mercier*, 24.
LIBERTÉ. (La conscience de l'acte libre et les objections de M. Fouillée). *Noël*, 1.
LIBRE ARBITRE. (La démonstration métaphysique du —). *De Munnynck*, 5.
LIBRI SENTENTIARUM. (— de Pierre Lombard). *de Ghellinck*, 1, 2.
LICÉITÉ. (La — du jeu d'après Saint Thomas d'Aquin). *An*, 3.
LOGIQUE. (Essai sur la — de Platon). *Bremond*.
LOGIQUE. (La — algorithmique). *Homans*, 3.
LOGIQUE. (La — du style gothique). *Lemaire*.
LOGIQUE. (Le principe de Raison suffisante en — et en métaphysique). *Simons*.
LOGIQUE. (Les frontières de la —). *Noël*, 8.
LOGIQUE. (— formelle). *Cevolani*, 4.
LOI. (Le concept de — dans les régularités statistiques). *Lottin*, 4.
LOMBROSO, CÉSAR. *Gemelli*, 2.
MAINE DE BIRAN. (A propos de —). *Legrand*, 9.
MAINE DE BIRAN. (Ampère et —). *Legrand*, 10.
MAINE DE BIRAN. (Les manuscrits inédits de —). *Domet de Vorges*, 5.
MARIUS VICTORINUS. *Latour*, 2.
MARX, KARL. (La philosophie de —). *Scalia*.
MASSE. (La définition de la —). *Nys*, 5.
MATHÉMATIQUE. (A propos d'un essai d'une démonstration mathématique de l'existence de Dieu). *Koch*, *An*, 1.
MATHÉMATIQUE. (Démonstration mathématique de l'existence de Dieu). *Hallez*, 3*b*, 6.
MÉTAGÉOMÉTRIE. (Kantisme et —). *Sentroul*, 8.
MÉTAGÉOMÉTRIE. (Premiers principes de la —). *Mansion*, 1.
MÉTAPHYSIQUE. (A propos des rapports entre la — thomiste et la théorie de la connaissance). *Le Guichaona*, 3.
MÉTHAPHYSIQUE. (La démonstration métaphysique du libre arbitre). *De Munnynck*, 5.

MÉTAPHYSIQUE. (L'analyse métaphysique du mouvement). *Hallez*, 1.
MÉTAPHYSIQUE. (Le phénoménisme et l'ancienne —). *Mercier*, 19.
MÉTAPHYSIQUE. (Le principe de Raison suffisante en logique et en —). *Simons*.
MÉTAPHYSIQUE. (Nécessité de la —). *Ermoni*, 3.
MÉTAPHYSIQUE. (— Thomiste). *Rousselot*.
MÉTHAPHYSIQUE. (Un nouveau traité de — scolastique). *Janssens*, 6.
MÉTHODE. (Les étapes de la —). *Alibert*, 1.
MÉTHODE. (— philosophique). *Hallez*, 5.
MÉTHODES. (— scholastiques d'autrefois et d'aujourd'hui). *De Wulf*, 14.
MEUNIER, CONSTANTIN. *Thiéry*, 10.
MIXTE. (Homogénéité ou hétérogénéité du —). *Gredt*.
MŒURS. (Morale thomiste et science des —). *Deploige*, 5.
MOLINISTE. (Quelques réflexions d'un —). *Lanusse*, 1.
MONDE EXTÉRIEUR. (La croyance au —). *De Craene*, 3.
MONDE INORGANIQUE. (L'hylémorphisme dans le —). *Nys*, 9.
MONDE INORGANIQUE. (L'individu dans le —). *Nys*, 7.
MONDE INORGANIQUE. (Philosophie et sciences dans l'étude du —). *Nys*, 1.
MONISME. (Le —). *Nys*, 16.
MONISME. (Les preuves de l'existence de Dieu et le —). *Mercier*, 23.
MONNAIE. (La — d'après St Thomas). *Van Roey*, 3.
MORALE. (Bulletin de philosophie morale). *Forget*, 4. — *Palhoriès*, 3.
MORALE. (Etude morale sur la première philosophie de l'histoire). *Lindsay*, 1.
MORALE. (L'agonie de la —). *Besse*, 4.
MORALE. (Le pragmatisme en —). *Palhoriès*, 5.
MORALE. (L'éthique et la pédagogie morale de Fr. W. Fœrster). *De Hovre*, 3.
MORALE. (L'hypothèse évolutionniste en —). *Halleux*, 5.
MORALE. (La finalité dans l'ordre moral). *Kaufmann*, 1.
MORALE. (La valeur morale de la science d'après Socrate). *Piat*, 1.
MORALE. (Le conflit de la — et de la sociologie). *Deploige*, 4.
MORALE. (Le problème moral et la sosociologie). *Phalhoriés*, 2.
MORALE. (Le tempérament moral d'après Aristote). *Gillet*.
MORALE. (Les théories de Nietzsche). *de Ribaucourt*, 1.
MORALE (Philosophie morale et science des mœurs). *Legrand*, 6
MORALE. (Récentes controverses de —). *Van Roey*, 2.
MORALE. (— thomiste et science des mœurs). *Deploige*, 5.
MORALISTE. (Les aveux d'un —). *Sigdwick*.
MOUVEMENT. (L'analyse métaphysique du —). *Hallez*, 1.
MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE. (Le — en Belgique depuis 1830). *Ned*.
MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE. (Le — en Belgique). *De Wulf*, 18.
MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE. (Le — en Amérique). *Ceulemans*.
MOYEN AGE. (Fragments d'économie politique du —). *Brants*, 1.
MOYEN AGE. (Histoire de la philosophie du —). *De Wulf*, 7, 15, 17, 21.
MOYEN AGE. (Bulletin d'histoire de philosophie médiévale). *Pelzer*, 2.
MOYENNES. (La théorie des —). *Lottin*, 2.
MYSTÈRES. (Plotin et les — d'Isis). *Cochez*.
MYSTICISME. (L'intuition mystique et la science). *Hoffmans*, 4.
NATURE. (Dieu et la — d'après Aristote). *Piat*, 3.
NATURE. (Du beau dans la — et dans l'art). *Mercier*, 2.
NATURE. (La — d'après Saint Bonaventure). *Palhoriés*, 4.
NATURE. (Philosophie de la —). *Mivart*.
NAVILLE. (Le testament philosophique de —). *Legrand*, 11.

NÉO-DARWINISME. *Lebrun*, 5.
NÉO-DOGMATISME. (Le —). *Du Roussaux*, 2.
NÉO-DOGMATISME. (Encore le —). *Sentroul*, 10.
NÉO-LAMARCHISME. *Lebrun*, 5.
NÉO-SCOLASTIQUE. (Kantisme et —). *De Wulf*, 13.
NÉO-SCOLASTIQUE. (La philosophie néo-scolastique). *Mercier*, 1.
NÉO-SCOLASTIQUE. (Le mouvement néo-scolastique). *Noël*, 6. — *De Wulf*, 23.
NÉO-THOMISME. (Le mouvement néo-thomiste). *Balthasar*, 2. — *Janssens*, 7. — *Noël*, 5. — *Pelzer*, 1. — *An.* 4.
NÉO-THOMISME. (Le — italien depuis 1850). *Pelzer*, 4
NÉO-THOMISME. (Les initiateurs italiens du —). *Pelzer*, 3.
NÉO-THOMISME. (Un centre néo-thomiste en Colombie). *Perrier*.
NEUROLOGIE. (Congrès de — de Bruxelles). *Mercier*, 9.
NIETZSCHE (— sur l'origine et la valeur de la morale). *de Ribaucourt*, 1.
NOMBRE. (Le — d'après Saint Thomas d'Aquin). *Mercier*, 18.
NUCLÉOLES (— nucléiniens). *Lebrun*, 1.
OLLÉ-LAPRUNE, LÉON. *Besse*, 1.
OPTIQUE. (Une question d'— psycho-physiologique). *Thiéry*, 3.
ORDRE. (La finalité dans l'— moral). *Kaufmann*, 1.
ORDRE. (La science de l'—). *Descamps*.
ORDRE. (Le problème philosophique de l' — social). *Halleux*, 4.
ORGANISME SOCIAL. (L'— au congrès de l'Institut). *Crahay*, 2.
PANTHÉISME. (Quelques formes contemporaines du —). *De Wulf*, 6.
PARLEMENT. (La philosophie socialiste au — belge). *Legrand*, 2.
PAROLE. (Des bases physiologiques de la — rythmée). *Verriest*.
PAROLE. (Le tonal de la —). *Thiéry*, 9.
PASCAL. BLAISE (Un problème Pascalien). *Janssens*, 5.
PENSÉE. (Qu'est ce que la — ?) *De Coster*.
PÉDAGOGIE. (L'éthique et la — morale de Fr. W. Foerster). *De Hovre*, 3.
PÉROU. (Lettre philosophique de —). *Garcia*.
PERSONALITÉ. (La — du délinquant dans l'instruction judiciaire). *Maus*, 1.
PHÉNOMÉNISME. (Le — et l'ancienne métaphysique). *Mercier*, 19.
PHILÈBE. (Les perplexités du « — »). *Bremond*.
PHILOSOPHIE. (— de l'histoire). *Defourny*, 2.
PHILOSOPHIE. (La — au congrès scientifique international des catholiques). *Homans*, 1.
PHILOSOPHIE. (— sociale). *Defourny*, 3.
PHILOSOPHIE. (Systhematische —). *Noel*, 7.
PHILOSOPHIE. (4me congrès international de —). *De Wulf*, 22.
PHILOSOPHIE ANCIENNE. (Bulletin d'histoire de la —). *Mansion*, 4.
PHILOSOPHIE ANGLAISE. (La théorie de Hume sur la connaissance et son influence sur la —). *Soens*.
PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE. (La notion de substance dans la —). *Huys*, 2.
PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE. (Les récents travaux sur l'histoire de la —). *De Wulf*, 7.
PHILOSOPHIE MODERNE. *De Munnynck*, 2.
PHILOSOPHIE MODERNE. (Bulletin d'histoire de la —). *Janssens*, 7, 8.
PHILOSOPHIE MODERNE. (Les caractères de la —). *De Lantsheere*, 1.
PHILOSOPHIE DE LA NATURE. *Nivert*.
PHILOSOPHIE NOUVELLE. *Henry*.
PHILOSOPHIE NOUVELLE. (Le problème de Dieu d'après la —). *Balthasar*, 1.
PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE. (En quelle langue doit être enseignée la —)? *Domet de Vorges*, 3.
PHILOSOPHIE SOCIALISTE. (La — au Parlement belge). *Legrand*, 2.
PHILOSOPHIE SYNDICALISTE. (La — et le mythe de la grève générale). *De Visscher*.
PHILOSOPHIE THOMISTE (La — en Portugal). *Ferreira*.

PHILOSOPHIE THOMISTE (La science moderne et la —). *Mercier*, 16.
PHYSIOLOGIE. (Aristote et la — du rêve). *Thiéry*, 4.
PHYSIOLOGIE. (Des bases physiologiques de la parole rythmée). *Verriest*.
PHYSIQUE. (La — de la qualité). *Nys*, 8.
PHYSIQUE. (La prémotion physique). *De Munnynck*.
PIERRE LOMBARD. *De Ghellinck*, 1, 2.
PLAISIR. (Le — du roman). *Legrand*, 8.
PLATON. (Dieu d'après —). *Piat*, 6.
PLATON. (Essai sur la logique de —). *Bremond*.
PLATON. (La vie future d'après —). *Piat*, 8.
PLOTIN. (— et les mystères d'Isis). *Cochez*.
PLOTIN. (La génération de l'intelligence par l'un chez —). *Guyot*.
PLOTIN. (L'esthétique de —). *Cochez*, 2.
POÉSIE. (L'émotion poétique). *Walgrave*, 3.
POLITIQUE. (Les théories politiques dans les écrits de L. Lessius, 1555-1623). *Brants*, 2.
PORTUGAL. (La philosophie thomiste en —). *Ferreira*.
POSITIVISME. (L'idée fondamentale du — et ses conséquences logiques). *Halleux*.
POSITIVISME. (L'utilisation du —). *Janssens*, 4.
POSITIVISME. (Le — et l'évolution intellectuelle). *Halleux*, 2.
POSITIVISME. (Le — et le faux spiritualisme). *De Craene*, 7.
POSITIVISME. (Le — et les vérités nécessaires des sciences mathématiques). *Mercier*, 11.
POSITIVISME. (Le rôle de la sociologie dans le —). *Defourny*, 1.
PRAGMATISME. (Le —). *Henry*, *Noël*, 4.
PRAGMATISME. (Le — en morale). *Palhoriès*, 5.
PREMISSA. (Utraque si — neges, nihil inde sequetur). *Cevolani*, 1. *Sentroul*, 4.
PRÉMOTION. (La — physique). *De Munnynck*, 4.
PRÉPARATION SCIENTIFIQUE. (La — nécessaire à l'étude de la cosmologie). *Lemaire*, 3.
PREUX. (Un — de la parole au XIIIe s., Godefroid de Fontaines). *De Wulf*, 16.
PROBABILITÉS. (Le calcul des —). *Lottin*, 3.
PROPRIÉTÉ. (La théorie thomiste de la —). *Deploige*, 1.
PROTECTION. (La — des ouvrières). *Crahay*, 1.
PROTESTANTISME. (L'influence de kantisme sur la théologie protestante). *Van Roey*, 1.
PSYCHOLOGIE. (A propos d'un livre récent de Wundt). *Thiéry*, 7.
PSYCHOLOGIE. (A propos de la « Méthode d'introspection » dans la — expérimentale). *Michotte*, 2.
PSYCHOLOGIE. (Aristote et la — physiologique du rêve). *Thiéry*, 4.
PSYCHOLOGIE. (Éléments aristotéliciens dans la — de S. Augustin). *Kaufmann*, 2.
PSYCHOLOGIE. (La — de Descartes). *Mercier*, 6.
PSYCHOLOGIE. (La — des peuples). *Bodeux*.
PSYCHOLOGIE. (La — du jeu d'après Saint Thomas d'Aquin). *An.*, 3.
PSYCHOLOGIE. (Le congrès international de — à Munich). *Thiéry*, 5.
PSYCHOLOGIE. (Le fondement biologique de la —). *Gemelli*, 1.
PSYCHOLOGIE. (Le thomisme et les résultats de la — expérimentale). *Ermoni*, 1.
PSYCHONÉVROSES. (Les —). *Décout*.
PSYCHO-PHYSIOLOGIE. *Thiéry*, 2, 3.
QUALITÉ. (La physique de la —), *Nys*, 8.
QUETELET. *Lottin*, 5.
QUIDORT JOHANNES DE PARIS. *Grabmann*.
RAISON. (Valeur de la — humaine). *Piat*, 7.

RAISON SUFFISANTE. (Le principe de — en logique et en métaphysique). *Simons.*
RAPPORTS. (La théorie des —). *Legrand*, 10.
RÉALISME. (Le — dans le roman français au XIXe siècle). *Legrand*, 5.
RÉGULARITÉS. (Le concept de loi dans les — statistiques). *Lottin*, 4.
RELIGION. (Les croyances religieuses et les sciences de la nature). *Halleux*, 8.
RENOUVIER, CHARLES. *Janssens*, 2. 3.
REPRÉSENTATIONS. (Nos — sensibles intérieures). *De Craene*, 1.
REPRODUCTION. (La —). *Lebrun*, 2.
RÊVE. (Aristote et la psychologie physiologique du —). *Thiéry*, 4.
ROMAN. (Le plaisir du —). *Legrand*, 8.
ROMAN. (Le réalisme dans le — français au XIXe siècle). *Legrand*, 8.
ROSCHER, W. (— et l'historisme économique). *Legrand*, 1.
ROSMINI. (Utraque si praemissa neges, nihil inde sequetur ?). *Cevalani*, 1.
ROSMINIANISME. (L'état actuel du — en Italie). *Palhoriès*, 1.
SALAIRE. (Pensées d'un évêque sur le juste —). *An.*, 5.
SANCTIONS. (Les —). *Piat*, 11.
SAVOIR. (La vérité et le progrès du —). *Sentroul*, 9.
SCIENCE. (L'hypothèse scientifique). *de Munnynck*, 3.
SCIENCE. (L'intuition mystique et la —). *Hoffmans*, 4.
SCIENCE. (La philosophie au Congrès scientifique international des catholiques). *Homans*, 1.
SCIENCE. (La — moderne et la philosophie thomiste). *Mercier*, 16.
SCIENCE. (La section de philosophie au Congrès scientifique de Fribourg). *de Munnynck*, 1.
SCIENCE. (La valeur morale de la — d'après Socrate). *Piat*, 1.
SCIENCE. (Philosophie et —). *Nys*, 1.
SCOLASTIQUE. (A propos de l'enseignement de la —). *Mercier*, 25.
SCOLASTIQUE. (Influence de la philosophie arabe sur la —). *Forget*, 2.
SCOLASTIQUE. (L'énergétique et la théorie scolastique). *Nys*, 15.
SCOLASTIQUE. (La décadence de la — à la fin du moyen âge). *De Wulf*, 15.
SCOLASTIQUE. (La notion de substance dans la philosophie scolastique). *Huys*, 2.
SCOLASTIQUE. (La philosophie scolastique aux congrès de l'Exposition de Paris). *De Wulf*, 10.
SCOLASTIQUE. (La synthèse scolastique). *De Wulf*, 9.
SCOLASTIQUE. (Méthodes scolastiques d'autrefois et d'aujourd'hui). *De Wulf*, 14.
SCOLASTIQUE. (Notion de la — médiévale). *De Wulf*, 21.
SCOLASTIQUE. (Orientation nouvelle). *Gemelli*, 3.
SCOLASTIQUE. (Qu'est-ce que la philosophie scolastique). *De Wulf*, 8.
SCOLASTIQUE. (Un nouveau traité de métaphysique scolastique). *Janssens*, 6.
SCOLASTIQUE. (Un — inconnu de la fin du XIIIe siècle). *De Wulf*, 17.
SECRETS. (Les — du coloris). *Homans*, 2.
SECTION DORÉE. (La —). *Walgrave*, 1.
SENS MUSCULAIRE. (La localisation du —). *Mercier*, 4.
SENSATIONS. (Genèse des — d'après Roger Bacon). *Hoffmans*, 2.
SENSIBILITÉ. (— d'après Roger Bacon). *Hoffmans*, 3.
SENTENTIAE. (— de Gandulphe de Bologne). *de Ghellinck*, 1, 2.
SENTROUL, Mgr (Observations sur la réplique de —). *du Roussaux*, 3.
SENTROUL, Mgr (Réponse aux objections de —). *Cevolani*), 2.
SIÈCLE. (Le commencement du —). *De Craene*, 5.
SOCIALISME. (La philosophie socialiste au Parlement belge). *Legrand*, 2.
SOCIALISME. (Le — et la question agraire). *Sentroul*, 1.

SOCIALISME. (Le — scientifique), *Van Overbergh*, 3.
SOCIOLOGIE. (L'objet de la science sociale). *Halleux*, 3.
SOCIOLOGIE. (L'organisme social). *Crahay*, 2.
SOCIOLOGIE. (La philosophie sociale de Benjamin Kidd). *De Hovre*, 2.
SOCIOLOGIE. (Le conflit de la morale et de la —). *Deploige*, 4.
SOCIOLOGIE. (Le libre arbitre et les lois sociologiques). *Lottin*, 5.
SOCIOLOGIE. (Le problème moral et la —). *Palhoriès*, 2.
SOCIOLOGIE. (Le problème philosophique de l'ordre social). *Halleux*, 4.
SOCIOLOGIE. (Le rôle de la dans le positivisme). *Defourny*, 1.
SOCIOLOGIE. (Les courants sociologiques du XIXe siècle). *Van Overbergh*, 4.
SOCIOLOGIE. (Les Unions professionnelles). *Van Overbergh*, 1.
SOCIOLOGIE. (Opinions sur la —). *Descamps*.
SOCRATE. (La valeur morale de la science d'après —). *Piat*, 1.
SPECULUM ASTRONOMIAE (1277). *Mandonnet*, 2.
SPENCER, HERBERT. *Halleux*, 6. — *Mercier*, 10.
SPIRITUALISME. (Le positivisme et le faux —). *De Craene*, 7.
STATISTIQUE. (La — morale et le déterminisme). *Lottin*, 1.
STATISTIQUE. (Le concept de loi dans les régularités statistiques). *Lottin*, 4.
SUAREZ. (Opinion de — « de effectu formali quantitatis »). *Lanusse*, 2.
SUBSTANCE. (La notion de —). *Huys*, 2.
SUBSTANCE. (La — d'après Leibniz). *Piat*, 2.
SUGGESTIONS. (Les — criminelles). *Mercier*, 9.
SUISSE. (La réglementation du travail en —). *Crahay*, 1.
SUSO DENIFLE, PÈRE HENRI. *Pelzer*, 2.
SYNDICALISME. (La philosophie syndicaliste et le mythe de la grève générale). *De Visscher*.
SYNTHÈSE. (La — scolastique). *De Wulf*, 9.
SYSTHEMATISCHE PHILOSOPHIE. *Noël*, 7.
TEMPÉRAMENT. (Le — moral d'après Aristote). *Gillet*.
TEMPS. (La notion Bergsonienne du —). *Farges*.
TEMPS. (La notion du —). *Nys*, 2.
TEMPS. (Le — a-t-il commencé et finira t-il ?). *Nys*, 17.
TEMPS. (Le — et la durée). *Hallez*, 2
THÉODICÉE. (Bulletin de —). *Balthazar*, 4.
THÉODICÉE. (De l'intuition en —). *Piat*, 9.
THÉOLOGIE. (Conflits théologiques des XIe et XIIe siècles). *Latour*, 2.
THÉOLOGIE NATURELLE. (Note à propos de la méthode de nos traités de —). *Masnovo*, 2.
THÉOLOGIE PROTESTANTE. (Influence du kantisme sur la —). *Van Roey*, 1.
THIERRY DE FRIBOURG. (« De esse et essentia » de —). *Krebs*.
THOMAS, ST. (Kant et —). *Walgrave*, 2.
THOMAS, ST. (La « Catena Aurea » de —). *Masnovo*, 1.
THOMAS, ST. (La monnaie d'après —). *Van Roey*, 3.
THOMAS, ST (La notion de temps d'après —). *Nys*, 2.
THOMAS, ST. (La philosophie de —). *Lindsay*, 2.
THOMAS, ST. (Les théories esthétiques propres à —). *De Wulf*, 3.
THOMAS, ST. (— et la question juive). *Deploige*, 2.
THOMAS, ST. (Un chapitre de la vie de —). *De Groot*.
THOMISME. (Deux Guides dans l'étude du —). *Balthasar*, 5.
THOMISME. (La philosophie thomiste en Portugal). *Ferreira*.
THOMISME. (Le mouvement thomiste à Rome). *Sistini*.
THOMISME. (Le et la psychologie expérimentale). *Ermoni*, 1.

THOMISME. (Vrai — contre vrai kantisme). *Sentroul*, 5.
TIBERGHIEN. (M. — philosophe). *du Roussaux*, 1.
TONAL. (Le — de la parole). *Thiéry*, 9.
TRANSFORMISME. (La crise du —). *Lebrun*, 4.
TRAVAIL. (La réglementation du — en Suisse). *Crahay*, 1.
TRAVAIL. (Le contrat de —). *Van Overbergh*, 2.
UNIONS. (Les — professionnelles). *Van Overbergh*, 1.
UNITÉ. (L' — d'après Saint Thomas d'Aquin). *Mercier*, 18.
UNITÉ. (Vers l' —). *Mercier*, 26.
UTILITÉ. (L' — explique-t-elle les caractères spécifiques ?). *Saint-George Mivart*.
UTRAQUE. (— si praemissa neges, nihil inde sequetur) ? *Cevolani*, 1. — *Sentroul*, 4.
VÉRITÉ. (La notion de la —). *Mercier*, 13.
VÉRITÉ. (La — dans l'art). *Sentroul*, 7.
VÉRITÉ. (La — et le progrès de Savoir). *Sentroul*, 9.
VÉRITÉ. (La — selon Kant). *Sentroul*, 3.
VÉRITÉ. (Observation et discussion). *Mercier*, 16.
VÉRITÉS. (La théorie des trois — primitives). *Mercier*, 3.
VÉRITÉS. (Discussion de la théorie des trois — primitives). *Mercier*, 7.
VIE. (La — future d'après Platon). *Pial*, 8.
VIE DES SAINTS. (Pour lire en psychologue la —). *Alibert*, 3.
VIGNY (de), Alfred. *Legrand*, 4.
VOLITION. (L'effort volitionnel). *Vanhulst*.
VUE. (La et les couleurs). *Hallez*, 3. — *Thiéry*, 6.
WEISMANN. (La théorie de — et la philosophie de la nature). *Mivart*.
WILLMANN, Otto. (La didactique d' —). *De Hovre*, 1.
WUNDT. (Was soll — für uns sein ?). *Thiéry*, 7.

II

TABLE ALPHABÉTIQUE DES ARTICLES

ALIBERT (C.). 1. Les Étapes de la Méthode, XI, 273-298.
—— 2. Valeur éducative de la discipline scolastique, XI, 389-415.
—— 3. Pour lire en psychologue la vie des Saints, XVI, 398-425; XVI, 505-536.
BALTHASAR (Nicolas). 1. Le Problème de Dieu d'après la Philosophie nouvelle, XIV, 449-489 ; XV, 90-124.
—— 2. Le mouvement néo-thomiste, XIV, 567-569.
—— 3. A propos d'un « Essai d'une démonstration mathématique de l'existence de Dieu, XV, 533-534.
—— 4. Bulletin de Théodicée, XVI, 291-319.
—— 5. Deux Guides dans l'Étude du Thomisme, XVIII, 100-107.
BESSE (Clément). 1. Léon Ollé-Laprune, V, 154-171 ; V, 237-261.
—— 2. Lettre de France, VIII, 295-301 ; IX, 452-463.
—— 3. Lettre de France. L'anticléricalisme sous M. Combes (Psychologie et Histoire, X, 333-358.
—— 4. Lettre de France. L'agonie de la morale, XIII, 265-280.
—— 5. Lettre de France. Pour l'intellectualisme, XIV, 281-303.
BODEUX (Michel). La Psychologie des Peuples, III, 205-209.
BOUYSSONIE (A.). A propos des conditions philosophiques de l'Évolution, XVIII, 564-577.
BRANTS (V.). 1. Fragments d'Économie politique du Moyen Age, II, 27-48.
—— 2. Les théories politiques dans les écrits de L. Lessius (1554-1623), XIX, 42-85.
BREMOND (André). Les perplexités « Du Philèbe ». Essai sur la logique de Platon, XVIII, 457-478.
CEULEMANS (J.-B.). Le mouvement philosophique en Amérique, XVI, 607-619.
CEVOLANI (Joseph). 1. « Utraque si praemissa neges, nihil inde sequetur » ? (Observations et objections de Rosmini. Leur réfutation. Autre objection. Sa réfutation. Preuve de la vérité de cette loi, XII, 289-305.
—— 2. Réponse aux objections de M. C. Sentroul, XII, 476-478.
—— 3. A propos d'une règle sur la conversion des jugements, XIII, 111-114.
—— 4. Notes sur les diverses questions de logique formelle, XV, 65-80.
COCHEZ (Jos.). 1. Plotin et les Mystères d'Isis, XVIII, 328-340.
—— 2. L'esthétique de Plotin, XX, 294-338 ; 431-454.
CRAHAY (Edouard). 1. La réglementation du travail en Suisse. La protection des ouvrières dans le Canton de Zurich (Loi du 12 août 1894), II, 83-93.
—— 2. L'organisme social au Congrès de l'Institut international de Sociologie, IV, 415-422.

DÉCOUT (A.). Les Psychonévroses. A propos d'un livre récent, XI, 455-469.
DE BATS (Maurice). Une question touchant le droit de punir, IV, 44-55.
DE COSTER (J.). Qu'est-ce que la pensée ? I, 349-358 ; II, 49-60.
DE CRAENE (G.). 1. Nos représentations sensibles intérieures, III, 45-69.
—— 2. La formation de nos connaissances, IV, 124-143
—— 3. La Croyance au monde extérieur, V, 410-428.
—— 4. La Connaissance de l'Esprit, VI, 259-279.
—— 5. Le Commencement du siècle, VII, 104-109.
—— 6. L'Abstraction intellectuelle, VIII, 243-257.
—— 7. Le Positivisme et le Faux Spiritualisme, X, 298-308.
DEFOURNY (Maurice). 1. Le Rôle de la Sociologie dans le Positivisme, IX, 478-501 ; X, 125-147 ; X, 245-252.
—— 2. La Philosophie de l'histoire chez Condorcet, XI, 156-175 ; XI, 241-262.
—— 3. Bulletin de Philosophie Sociale, XVIII, 166-137.
DE GHELLINCK (J.), S. J. 1. Les « Sententiae » de Gandulphe de Bologne et les « Libri Sententiarum » de Pierre Lombard, XVI, 440-450.
—— 2. Les « Sententiae » de Gandulphe de Bologne ne sont-elles qu'un résumé de celles de Pierre Lombard ? XVI, 582-599.
—— 3. Un catalogue des œuvres de Hugues de Saint Victor, XX, 226-232.
DE GROOT (P.). Un Chapitre de la « Vie de Saint Thomas. », XVI, 269-286.
DE HOVRE (F.). 1. La didactique d'Otto Willmann, XVI, 93-112.
—— 2. La Philosophie sociale de Benjamin Kidd, XVII, 376-394.
—— 3. L'éthique et la pédagogie morale de Fr. W. Foerster, XIX, 116-132 ; XIX, 201-216.
DE LANTSHEERE (L.). 1. Les Caractères de la Philosophie Moderne, I, 100-111; XX, 39-51.
DE LANTSHEERE (L.). 2. L'Evolution Moderne du droit naturel, IV, 298-306; V, 45-59.
DE LA VALLÉE POUSSIN (C.). La Cristallographie, I, 322-338 ; II, 139-162, 257-271.
DE MUNNYNCK (Fr. M.-P.). 1. La Section de Philosophie au Congrès Scientifique de Fribourg, IV, 329-346.
—— 2. Bulletin d'Histoire de Philosophie moderne, VI, 192-209.
—— 3. L'hypothèse scientifique, VI, 242-258, 337-351.
—— 4. La Prémotion physique selon l'Ecole Dominicaine, VIII, 370-389.
—— 5. La démonstration métaphysique du libre arbitre, XX, 13-38, 181-204, 278-293.
DEPLOIGE (Simon). 1. La théorie thomiste de la propriété, II, 61-82, 163-175, 286-301.
—— 2. Saint Thomas et la question juive, III, 358-379 ; IV, 99-123.
—— 3. L'Emancipation des Femmes, IX, 53-94.
—— 4. Le Conflit de la Morale et de la Sociologie, XII, 405-417 ; XIII, 49-79, 135-163, 281-313 ; XIV, 329-392 ; XV, 499-517 ; XVI, 47-92.
—— 5. Morale Thomiste et Science des Mœurs, XVII, 445-475.
DE POULPIQUET (A.). Le point central de la controverse sur la distinction de l'essence et de l'existence, XIII, 32-48.
DE RIBAUCOURT (Cte Ph.). 1. Les théories de Nietzsche sur l'origine et la valeur de la morale, X, 43-60.
—— 2. La nature du Dilettantisme, XIV, 37-49.
DESCAMPS (E.). La Science de l'Ordre. Essai d'Harmologie, V, 30-44
DESCHAMPS (F.). Quelques opinions sur la sociologie à l'Université de Berlin, VI, 300-314, 412-432.
DE VISSCHER (F.). La philosophie syndicaliste et le mythe de la grève générale, XX, 129-163.
DE WULF (Maurice). 1. L'Exemplarisme et la théorie de l'illuminationspéciale

dans la philosophie de Henri de Gand, I, 53-75.

De Wulf (Maurice). 2. L'Enseignement de la philosophie en France et en Allemagne, I, 181 ; II, 94-99.

—— 3. Les Théories Esthétiques propres à Saint Thomas, II, 188-205, 341-357 ; III, 117-142.

—— 4. Première Leçon d'Esthétique, XIV, 490-506.

—— 5. L'histoire de l'Esthétique et ses grands orientations, XVI, 237-259.

—— 6. Quelques formes contemporaines du Panthéisme, IV, 375-385.

—— 7. Les récents travaux sur l'Histoire de la Philosophie médiévale, V, 67-93 ; VII, 122-148 ; IX, 262-281 ; XI, 355-368 ; XII, 110-131 ; XIV, 553-562 ; XVI, 129-144 ; XVII, 395-415 ; XIX, 419-430.

—— 8. Qu'est-ce que la philosophie scolastique ? Les notions fausses et incomplètes, V, 141-153, 282-296.

—— 9. La synthèse scolastique, VI, 41-65, 159-178.

—— 10. La Philosophie scolastique aux Congrès de l'Exposition de Paris, VII, 247-249.

—— 11. Comment faut-il juger M. Hauréau ? VIII, 58-65.

—— 12. Augustinisme et Aristotélisme au xiiie siècle. Contribution à la classification des écoles scolastiques, VIII, 151-166.

—— 13. Kantisme et Néo-scolastique, IX, 5-18.

—— 14. Méthodes scolastiques d'autrefois et d'aujourd'hui, X, 165-184.

—— 15. La Décadence de la scolastique à la fin du moyen âge, X, 359-371.

—— 16. Un preux de la parole au xiiie siècle, Godefroid de Fontaines, XI, 416-432.

—— 17. Un scolastique inconnu de la fin du xiiie siècle, XIII, 434-441.

—— 18. Le mouvement philosophique en Belgique, XV, 368-388, 454-473.

—— 19. La revanche de l'Intellectualisme, XVI, 113-118.

De Wulf (Maurice). 20. Arnold Geulincx et le Procès de la Philosophie Aristotélicienne au xviie siècle, XVII, 53-66.

—— 21. Notion de la scolastique médiévale, XVIII, 177-196.

—— 22. Le quatrième Congrès international de Philosophie, XVIII, 254-271.

—— 23. Le mouvement néo-scolastique, XIV, 92 ; XVIII, 427-431, 591-597 ; XIX, 133-137, 431-436, 555-563 ; XX, 102-107, 388-395, 535-549.

—— 24. Civilisation et Philosophie, XIX, 157-176.

—— 25. Vingtième année, XX, 5-12.

Domet de Vorges (Cte). 1. La Cosmogonie d'Aristote, I, 307-321.

—— 2. L'objectivité de la Connaissance intellectuelle d'après Saint Thomas d'Aquin, III, 24.

—— 3. En quelle langue doit être enseignée la philosophie scolastique ? X, 253-263.

—— 4. L'estimative, XI, 433-454.

—— 5. Les manuscrits inédits de Maine de Biran, XIII, 353-370.

Dupont (Aristide). Anatole France, moraliste, V, 200-203.

Du Roussaux (L.). 1. M. Tiberghien philosophe, IX, 236-259.

—— 2. Le néo-dogmatisme, XVIII, 537-563 ; XIX, 86-115.

—— 3. Observations sur la réplique de Mgr Sentroul, XIX, 287-312.

Ermoni (V.). 1. Le Thomisme et les résultats de la psychologie expérimentale, V, 105-122.

—— 2. Le Phénomène de l'association, VI, 30-40.

—— 3. Nécessité de la Métaphysique, XIII, 229-245.

Farges (A.). La notion Bergsonienne du Temps, XIX, 337-378.

Ferreira-Deusdado. La Philosophie thomiste en Portugal. Notes pour servir à l'histoire de la Philosophie en Portugal, V, 305-325 ; 429-450.

Forget (J.). 1. Un chapitre inédit de la Philosophie d'Avicenne, I, 19-38.

ıGET (J.). 2. De l'influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique, I, 385-410.
— 3. Mgr d'Hulst philosophe, IV, 73-0.
— 4. Bulletin de philosophie morale, , 326-353.
ıCIA CALDERON Y REY (F.). Lettre hilosophique de Pérou, VIII, 301-305.
RDAIR (J.). Un nouveau livre sur la 'héorie des Concepts, II, 302-310.
RDEIL (Fr. A.). Faculté du Divin ou 'aculté de l'Etre ? XVIII, 90-100.
ERTS (G.). Les théories cosmologiques e M. Nys, XII, 485.
MELLI (Fr. A.). 1. Le Fondement biologique de la Psychologie. Notes critiques, XV, 250-277 ; 389-409.
— 2. L'œuvre scientifique et philosophique de César Lombroso, XVII, 73-93 ; 245-255.
— 3. Une orientation nouvelle de la scolastique, XIX, 549-554.
LET (M.-S.). Le tempérament moral l'après Aristote, XVI, 185-214.
FFART (A.). Les « Esprits animaux », VII, 153-172.
LLIER (Théophile). Revue d'Ethnographie, XI, 183-203 ; 336-352 ; 469-478.
LLIEZ (Th.). Lettre du Japon, VIII, 390-401 ; IX, 95-106.
ABMANN (M.). Le « Correctorium Corruptorii » du dominicain Johannes Quidort de Paris († 1306). (Notes sur les documents manuscrits), XIX, 404-418.
EDT (P. Jos.). Homogénéité ou Hétérogénéité du Mixte, XIV, 393-402.
YOT (H.). La génération de l'intelligence par l'un chez Plotin, XII, 55-59.
LLEUX (J.). 1. L'Idée fondamentale du positivisme et ses conséquences logiques, I, 140-150.
— 2. Le Positivisme et l'Evolution intellectuelle, I, 218-234.
— 3. L'Objet de la Science sociale, II, 341-357.
HALLEUX (J.). 4. Le problème philosophique de l'ordre social, VI, 97-118.
—— 5. L'Hypothèse évolutionniste en Morale, VII, 277-292 ; 365-388 ; VIII, 26-45 ; 109-126.
—— 6. La Philosophie d'Herbert Spencer, XI, 18-34 ; 113-129.
—— 7. A propos d'un livre sur l'existence de Dieu, XIII, 392-419 ; XIV, 19-36 ; 149-165 ; 304-328.
—— 8. Les Croyances religieuses et les sciences de la nature, XVI, 426-440.
HALLEZ (H.). 1. L'Analyse métaphysique du Mouvement, II, 129-138.
—— 2. Le Temps et la durée, III, 5-23.
—— 3. La Vue et les couleurs, IV, 16-27 ; 247-260.
—— 3. A propos d'un « Essai d'une démonstration mathématique de l'existence de Dieu, XV, 531-533.
—— 4. Considération sur le Beau et les Beaux-Arts, VIII, 225-242.
—— 5. De la Méthode philosophique, XII, 178-193.
—— 6. Essai d'une démonstration mathématique de l'existence de Dieu, XV, 410-414.
HENRY (J.). Pragmatisme Anglo-américain et Philosophie nouvelle, XIX-264-272.
HEYMANS (J.-F.). Emile Du Bois-Reymond, IV, 80-84.
HOFFMANS (P. Hadelin). 1. Une théorie intuitioniste de la connaissance au XIIIe siècle, XIII, 371-391.
—— 2. La Genèse des Sensations d'après Roger Bacon, XV, 474-498.
—— 3. La sensibilité et les modes de la connaissance sensible d'après Roger Bacon, XVI, 32-46.
—— 4. Roger Bacon, l'Intuition mystique et la science, XVI, 370-397.
HOMANS (J.), 1. La Philosophie au Congrès scientifique des catholiques, III, 84-91.
—— 2. Les secrets du Coloris, VIII, 195-208.

HOMANS (J.). 3. La Logique algorithmique, IX, 344-364.
HUGON (Fr. Edouard). La causalité instrumentale, XVI, 260-264.
HUYS (Joseph). 1. Le Hasard, II, 272-285.
—— 2. La notion de substance dans la philosophie contemporaine et dans la philosophie scolastique, V, 364-380.
JANSSENS (Edgard). 1. L'Apologétique de M. Brunetière, X, 264-297.
—— 2. Charles Renouvier, X, 390-393.
—— 3. Renouvier et Kant, XI, 263-272.
—— 4. L'Utilisation du Positivisme, XII, 84-106.
—— 5. Un problème « Pascalien ». Le plan de l'apologie, XII, 418-453; XIII, 5-17.
—— 6. Un nouveau traité de méthaphysique scolastique, XIII, 447-451.
—— 7. Le mouvement néo-thomiste. Scolastique et philosophie moderne, XIV, 97.
—— 8. Bulletin d'Histoire de la Philosophie moderne, XIV, 403-419.
KAUFMANN (N.). 1. La finalité dans l'ordre moral. Étude sur la téléologie dans l'éthique et la politique d'Aristote et de Saint Thomas d'Aquin, VI, 280-299; 352-370.
—— 2. Éléments Aristotéliciens dans la Cosmologie et la Psychologie de S. Augustin, XI, 140-156.
KOCH (Joseph). A propos d'un « Essai d'une démonstration mathématique de l'existence de Dieu, XV, 527-531.
KREBS. Le traité « De esse et essentia » de Thierry de Fribourg, XVIII, 516-536.
KUNTZ (Emil). Discussions (objections contre la thèse de la distinction réelle entre l'essence et l'existence, X, 185-191.
LAMBRECHTS (H.). Les bases philosophiques du Droit international privé, II, 311-322; 420-428.
LAMINNE (Jacques). 1. La permanenc des éléments dans le composé ch mique, XIII, 324-330.
—— 2. Le principe de contradiction e le principe de causalité, XIX, 453-48
LANUSSE (Eugène). 1. Quelques réflexio d'un moliniste, IX, 35-40.
—— 2. A propos d'une critique su l'opinion de Suarez « de effectu fo mali quantitatis », XI, 176-183.
LATINUS (J.). Une excursion philos phique en Espagne, VIII, 182-195.
LATOUR (Marius). 1. L'Admiration, IV, 15.
—— 2. Réminiscences de la dialectiqu de Marius Victorinus dans les conflit théologiques du XIe et du XIIe siècl XVIII, 432-437.
LEBRUN (H.). 1. Les nucléoles nucl niens, les plus récents progrès de Biologie cellulaire, IV, 320-328.
—— 2. La reproduction, VI, 68-75; 17 187; VII, 78-102; 232-247.
—— 3. L'Institut Carnegie, XI, 70-81.
—— 4. La crise du transformism XVIII, 58-89.
—— 5. Néo-Darwinisme et néo-Lama chisme, XIX, 379-403; 489-514.
LECHALAS (G.). 1. Les fondements de géométrie à propos d'un livre récen VIII, 338-354; IX, 19-34.
—— 2. Le Hasard, X, 148-164.
LEGRAND (Georges). 1. W. Roscher l'historisme économique, III, 171-18
—— 2. La philosophie socialiste a Parlement belge, III, 316-329.
—— 3. Deux précurseurs de l'idée s ciale catholique en France, De Maistr et De Bonald, VII, 58-77.
—— 4. La renommée posthume d'Alfre de Vigny, VIII, 127-150.
—— 5. Le réalisme dans le roman fra çais au XIXe siècle, IX, 173-198; 42 451.
—— 6. Philosophie morale et scien des mœurs d'après un livre récen XI, 321-336.

GRAND (Georges). 7. L'Immoralité de 'Art, XII, 239-247.
— 8. Le plaisir du roman, XIII, 80-85.
— 9. A propos de Maine de Biran, XIII, 314-323.
— 10. Ampère et Maine de Biran. La théorie des rapports, XIV, 183-196.
— 11. Le testament philosophique de M. Naville, XVI, 600-607.
— 12. Saint Augustin au lendemain de sa conversion, XVIII, 366-387.
— 13. « L'expérience religieuse » et a philosophie de William James, XX, 69-87.
GUICHAOUA (P.). 1. Conditions philosophiques de l'Evolution, XVIII, 197-211.
— 2. A propos des conditions philosophiques de l'Evolution. Réponse à M. Bouyssonie, XVIII, 578-588.
— 3. A propos des rapports entre la métaphysique thomiste et la théorie de la connaissance, XX, 88-101.
MAIRE (J.). 1. Bulletin de cosmologie, XVII, 104-132.
— 2. L'objet de la cosmologie, XIX, 536-546.
— 3. La préparation scientifique nécessaire à l'étude de la cosmologie, XX, 205-217.
MAIRE (R.). La logique du style gothique, XVII, 234-245.
NDSAY (James). 1. Étude morale sur la première philosophie de l'histoire, IX, 502-509.
— 2. La philosophie de Saint Thomas, XI, 58-69.
TTIN (Joseph). 1. La statistique morale et le déterminisme, XV, 48-89.
— 2. La théorie des moyennes et son emploi dans les sciences d'observation, XVI, 537-569.
— 3. Le Calcul des Probabilités et les Régularités statistiques, XVII, 23-52.
— 4. Le concept de loi dans les Régularités statistiques, XVIII, 5-27.
— 5. Le libre arbitre et les lois sociologiques d'après Quetelet, XVIII, 479-515.
MANDONNET (P.). 1. Le traité « De Erroribus Philosophorum », XIIIe siècle, XIV, 533-552.
—— 2. Roger Bacon et le Speculum Astronomiae (1277), XVII, 313-335.
—— 3. Roger Bacon et la composition des trois « Opus », XX, 52-68; 164-180.
MANSION (Auguste). 1. L'Induction chez Albert Le Grand, XIII, 115-134; 246-264.
—— 2. Bulletin d'Histoire de la Philosophie ancienne, XVII, 261-276.
MANSION (Paul). 1. Premiers principes de la Métagéométrie ou Géométrie générale, III, 143-170; 242-259.
—— 2. Gauss contre Kant. Sur la Géométrie euclidienne, XV, 441-453.
MARTENS (Charles) L'Origine des Contes populaires, I, 235-262; 359-384.
MARTIN (François). La ligue contre l'Athéisme, VII, 330-336.
MASNOVO (Amato). 1. La « Catena Aurea » de S. Thomas d'Aquin et un nouveau codex de 1263, XIII, 200-205.
—— 2. Note à propos de la méthode de nos traités de Théologie naturelle, XIV, 420-424.
—— 3. Le Père Liberatore fut-il thomiste de 1840 à 1850? XV, 518-526.
MASOIN (E.) L'Alcool et le crime, VIII, 355-369.
MAUS (I.). 1. La Personnalité du Délinquant dans l'instruction judiciaire, I, 85-93.
—— 2. Le IVme Congrès d'Anthropologie criminelle, III, 380-397.
MERCIER (D.). 1. La Philosophie Néo-Scolastique, I, 5-18.
—— 2. Du beau dans la nature et dans l'art, I, 263-285; 339-348.
—— 3. La théorie des Trois Vérités primitives, II, 7-26.
—— 4. La localisation du sens musculaire, II, 206-209.
—— 5. L'Agnosticisme. A propos du livre de A. Balfour, « Les Fondements de la Foi », II, 402-419.
—— 6. La psychologie de Descartes et

l'anthropologie scolastique, III, 183-199 ; 229-241 ; IV, 386-407 ; V, 193-199.
MERCIER (D.). 7. Discussion de la théorie des trois vérités primitives, IV, 56-72.
—— 8. Pourquoi le doute méthodique ne peut être universel, IV, 182-198,
—— 9. Les Suggestions criminelles. Débat contradictoire au Congrès de Neurologie de Bruxelles, IV, 408-415.
—— 10. La Philosophie de Herbert Spencer, V, 5-29.
—— 11. Le Positivisme et les vérités nécessaires des sciences mathématiques, VI, 12-29.
—— 12. « Ecco l'Allarme » — Un cri d'alarme, VI, 144-158.
—— 13. La Notion de la Vérité (a propos d'un article de la revue Thomiste, intitulé : Jugement et Vérité). VI, 371-403.
—— 14. Le Bilan philosophique de XIXe siècle, VII, 5-32 ; 315-329.
—— 15. Le Commencement du siècle, VII, 110-117.
—— 16. Observations et discussion. La notion de la vérité, VII, 190-204 ; 204-228 ; 228-231.
—— 17. L'induction scientifique, VII, 422-434.
—— 18. L'Unité et le nombre d'après Saint Thomas d'Aquin, VIII, 258-275.
—— 19. Le Phénoménisme et l'ancienne métaphysique, VIII, 321-337.
—— 20. La Dernière Idole, X, 73-91.
—— 21. Réponse au R. P Kuntz. Objections contre la thèse de la distinction réelle entre l'essence et l'existence, X, 192-195.
—— 22. Les Forces des substances organisées (à propos d'articles de la « Dublin Review » et de la « Revue Philosophique »), X, 195-201.
—— 23. Les preuves de l'existence de Dieu et le monisme (un mot de réponse à M. Marcel Hébert), X, 201-204.
—— 24. La Liberté d'Indifférence et le Déterminisme Psychologique, XI, 5-17.
MERCIER (D.). 25. A propos de l'enseignement de la scolastique, XII, 339-347
—— 26. Vers l'Unité, XV, 253-278.
MEUFFELS (Hubert). Un problème à Résoudre. (Dans quelle langue doit être donné l'enseignement de la Philosophie dans les séminaires), IX, 199-212 X, 24-42 ; 373-389.
MICHOTTE (A.). 1. Deux faits intéressants à signaler : I. Pepito Rodriguez Aciol II. Marie Heurtin, VIII, 66-74.
—— 2. A propos de la « Méthode d'Introspection » dans la Psychologie expérimentale, XIV, 507-532.
MIVART (Georg,). La Théorie de Weismann et la philosophie de la nature I, 151-162.
NED (Edouard). Le mouvement philosophique en Belgique depuis 1830, XII 348-358.
NOËL (L.). 1. La conscience de l'Acte libre et les objections de M. Fouillée VI, 131-143.
—— 2. La Philosophie de la Contingence, IX, 365-380.
—— 3. Le Principe du Déterminisme XII, 6-26 ; 161-177.
—— 4. Bulletin d'Epistemologie, XIV 220-243 ; XV, 278-301 ; XVI, 450-474
—— 5. Le Mouvement néo-thomiste XIV, 569-572 ; XV, 549-559 ; XVI, 119-128 ; 282-290 ; XVII, 93-103.
—— 6. Le Mouvement néo-scolastique XVIII, 107-115,
—— 7. Systematische Philosophie, XV 125-130.
—— 8. Les frontières de la Logique XVII, 211-233.
—— 9. Willem James, XVIII, 28-57.
NYS (D.). 1. Philosophie et Sciences dans l'étude du Monde inorganique, I, 163 171, 197-213.
—— 2. La Notion de temps d'après Saint Thomas d'Aquin, IV, 28-43 ; 225 246 ; 367-374.
—— 3. La Nature du Composé Chimique, V, 172-192 ; 388-404.
—— 4. Etude sur l'Espace, VI, 221-241

YS (D.). 5. La Définition de la Masse, VIII, 5-25.
— 6. La Divisibilité des formes essentielles, IX, 41-52.
— 7. L'Individu dans le monde inorganique, X, 5-23.
— 8. La physique de la qualité, X, 394-398.
— 9. L'Hylémorphisme dans le monde inorganique, XI, 35-57.
— 10. Discussion sur certaines théories cosmologiques, XII, 60-83, 316-338.
— 11. Réponse aux critiques du R. P. Geerts, XII, 487.
— 12. Réponse aux difficultés proposées par M. Laminne, XIII, 331-337.
— 13. A propos du composé chimique, XV, 231-249.
— 14. Bulletin de Cosmologie. Bulletins Bibliographiques, XIV, 103-112; XVII, 104-132.
— 15. L'Energétique et la théorie scolastique, XVIII, 341-365; XIX, 5-41.
— 16. Le Momisme, XIX, 515-536.
— 17. Le temps a-t-il commencé et finira-t-il? XX, 409-430.
— 18. Une critique à côté, XX, 218-225.
ALHORIÈS (F). 1. L'Etat actuel du Rosminianisme en Italie, XVII, 67-73.
— 2. Le Problème moral et la sociologie, XVII, 352-375, 510-542.
— 3. Bulletin de Philosophie Morale, XVIII, 388-426.
— 4. La nature d'après Saint Bonaventure, XIX, 177-200.
— 5. Le pragmatisme en morale, XX, 339-365.
— 6 La théorie de la connaissance dans la philosophie de Gioberti, XX, 455-490.
ASQUIER (Ern.). Sur les hypothèses cosmogoniques, IV, 282-297, 347-366; V. 123-140, 262-281.
ELZER (Aug.). 1. Le mouvement néo-thomiste, en Italie, XIV, 94; en Espagne, XIV, 95.
PELZER (Aug.). 2. Bulletin d'histoire de philosophie médiévale, XVII, 415-417.
— 3. Godefroid de Fontaines. Les manuscrits de ses quolibets conservés à la Vaticane et dans quelques autres bibliothèques, XX, 365-388, 491-532.
PIAT (Clodius). 1. La valeur morale de la science d'après Socrate, VI, 119-130.
— 2. La substance d'après Leibniz, VII, 33-57.
— 3. Dieu et la nature d'après Aristote, VIII, 167-181.
— 4. L'âme et ses Facultés d'après Aristote, IX, 153-172.
— 5. L'Idée du Bonheur d'après Aristote, X, 61-72.
— 6. Dieu, d'après Platon, XII, 194-206, 306-315.
— 7. Valeur de la Raison humaine, XIV, 5-18.
— 8. La vie future d'après Platon, XIII, 101-110.
— 9. De l'Intuition en Théodicée, XV, 173-203.
— 10. L'Expérience du Divin, XV, 345-367.
— 11. Les Sanctions, XVI, 215-236, 257-369.
— 12. La Vie de l'Intelligence, XVII, 165-180, 336-351.
PELZER (A.). 1. Le mouvement néo-thomiste, XI, 478-486; XII, 251-269.
— 2. Le Père Henri Suso Denifle des Frères Prêcheurs (1844-1905), XII, 358-374.
— 3. Les initiateurs italiens du néo-thomisme contemporain, XVIII, 230-254.
— 4. Le néo-thomisme italien depuis 1850, d'après M. Gentilé, XIX, 272-287.
PERRIER (Joseph-Louis). Un centre néo-thomiste en Colombie, XVII, 256-260.
RICHARD (P.). 1. La causalité instrumentale, physique, morale, intentionnelle, XVI, 5-31.
— 2. La causalité instrumentale, XVI, 265-269.
ROUSSELOT (Pierre). Métaphysique tho-

miste et critique de la connaissance, XVII, 476-509.

SAINT-GEORGE MIVART. L'utilité explique-t-elle les caractères spécifiques ? Contribution à la philosophie biologique, V, 405-409.

SAUVAGE (G. M.). De l'histoire de la philosophie, XI, 130-139.

SCALIA (Carmelo). La philosophie de Karl Marx, XVII, 181-210.

SENTROUL (Ch.). 1. Le socialisme et la question agraire, III, 70-83.

—— 2. Bibliothèque du Congrès international de philosophie. (Philosophie générale et métaphysique), IX, 394-399.

—— 3. La vérité selon Kant, XI, 299-320.

—— 4. Encore un mot à propos de la règle : « Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur », XII, 472-475.

—— 5. Vrai thomisme contre vrai kantisme (Discussion), XIII, 164-200.

—— 6. Les préambules de la question kantienne, XIV, 197-219.

—— 7. La vérité dans l'art, XV, 12-47 ; 204-230.

—— 8. Kantisme et métagéométrie, XVII, 5-22.

—— 9. La vérité et le progrès du savoir, XVIII, 212-229 ; 305-327.

—— 10. Encore le Néo-Dogmatisme. Réponse à M. Du Roussaux, XIX, 216-263.

SIGDWICH. Les aveux d'un moraliste, VIII, 288-295.

SIMONS (G.). Le principe de raison suffisante en logique et en métaphysique, IX, 297-325.

SISTINI (O.). Lettre romaine : Le mouvement thomiste à Rome, XIV, 244-251.

SOENS (E.). La théorie de Hume sur la connaissance et son influence sur la philosophie anglaise, II, 385-401.

THIÉRY (A.). 1. L'adaptation selon M. Delbœuf, I, 214-217.

—— 2. Introduction à la psycho-physiologie, II, 176-187.

—— 3. Les illusions dans la mesuration des directions de grandeurs et de courbures. Une question d'optiqu psycho-physiologique, II, 358-384.

THIÉRY (A.). 4. Aristote et la psychologi physiologique du rêve, III, 260-271.

—— 5. Le Congrès international d psychologie à Munich, III, 428-433.

—— 6. La vue et les couleurs. Quelque observations en réponse à M. Hallez IV, 261-281.

—— 7. Was soll Wundt für uns Sein (A propos d'un livre récent de Wundt Grundriss der Psychologie, Leipzig 1897), V, 60-66.

—— 8 Qu'est-ce que l'Art ? V, 297 304 ; 381-387.

—— 9. Le Tonal de la parole, VII, 293 314 ; 389-421 ; VIII, 46-54 ; 276-287.

—— 10. Constantin Meunier, XII, 247 250.

VAN CAUWELAERT (Frans). 1. Quelque théories contemporaines sur les rap ports de l'âme et du corps, XII, 45 471.

—— 2. L'Empirio-Criticisme, XIII, 42 433.

—— 3. L'Empirio-Criticisme de Richar Avenarius, XIV, 50-64 ; 166-182.

VANHALST L.). Le sentiment de l'effor L'Effort volitionnel, XVI, 570-581.

VAN OVERBERGH (Cyr) 1. Les Union professionnelles, étude de philosophi sociale, II, 233-256.

—— 2. Le Contrat de travail, III, 92-9

—— 3. Le socialisme scientifique d'a près le Manifeste communiste, II 272-315 ; 398-427 ; IV, 144-181.

—— 4 Les courants sociologiques d XIXe siècle, VII, 173-189.

VAN ROEY (E) 1. L'Influence du Kan tisme sur la Théologie protestante VI, 404-411.

—— 2. Récentes controverses de Mo rale, IX, 213-223 ; 464-477.

—— 3. La Monnaie d'après Saint Tho mas d'Aquin (La nature, ses fonction sa productivité dans les contrats qu s'y rapportent, XII, 27-54 ; 207-238.

ERRIEST (G.)., Des Bases physiologiques de la parole rythmée, I, 39-52; 112-139.
VALGRAVE (A.). 1. La valeur esthétique de la Section dorée, IV, 199-212.
—— 2 Kant et Saint-Thomas, VII, 102-104.
—— 3 L'Émotion poétique, IX, 326-343.
VOAD (G.-R.). La Philosophie de M. Grote, professeur à Cambridge, IX, 381-393.
SSELMUIDEN (G.) L'Induction Baconienne, XIII, 18-31
ARAGUETA (Juan). La Philosophie de Jame Balmès (1810-1848), XVII, 543-572.

ANONYMES

ANONYMES. 1. A propos d'un « Essai d'une démonstration mathématique de l'existence de Dieu, XV, 533.
—— 2. La Langue internationale, XII, 479-483.
—— 3. La licéité du jeu et sa psychologie d'après Saint Thomas d'Aquin, VIII, 307-312.
—— 4. Le Mouvement Néo-Thomiste, VIII, 74-84 ; 208-212 ; 401 ; IX, 224-235 ; X, 205-218 ; XIII, 205 ; XIV, 101.
—— 5. Pensées d'un évêque sur le juste salaire, VIII, 55-57.

III

TABLE DES COMPTES-RENDUS

AALBERSE (P.-J.-M.). — Kardinaal Manning's Commentaar op de Encycliek Rerum Novarum, vertaald en met inleiding en aanteekeningen voorzien. H. Coebergh, Haarlem, 1895. III, 338. *C. S.*

ACHILLE (V.-A.). — Traité théorique et pratique de pédagogie chrétienne ; première partie (Namur, 1902). — Traité théorique et pratique de Méthodologie (Namur, 1897). X, 236. *J. Ceulemans.*

ACHILLE (V.-A.). — Traité théorique et pratique de pédagogie chrétienne ; 1re partie (suite). — Namur, Wesmael-Charlier, 1903. X, 417. *J. Ceulemans.*

AENGENENT (J.-D.-J.), professeur au Grand Séminaire de Warmond. Handboek voor de geschiedenis der wijsbegeerte. XV, 563. *G. L.*

AICHER (Dr Severin). — Kants Begriff der Erkenntniss verglichen mit dem des Aristoteles. — Un vol. in-8° de XII-137 pp. — Berlin, 1907. Prix 4 M. 50. XV, 154. *C. Hubert.*

ALAUX (J.-E.), professeur honoraire à l'Ecole des Lettres d'Alger. — Dieu et le Monde. Paris, Félix Alcan, 1900. IX, 419. *J. Van Cauwenbergh.*

ALÈS (Adhémar d'). — La théologie de Tertullien. Un vol. in-8° de XVI-535 pp. — Paris, Beauchesne, 1905. XIII, 226. *Léon Noël.*

ALIBERT (C.), S. S. — La psychologie thomiste et les théories modernes. 416 p. — Paris, Librairie Delhomme et Briguet, 1904. XI, 236. *D. M.*

ALIBERT (C.). — Méthode pédagogique spécialement applicable à la philosophie. 231 pp. — Paris, Beauchesne, 1907. XV, 586. *Natalis.*

ALIOTTA (Antonio). — La reazione idealistica contro la scienza. Un vol. in-8° de XVI-526 pp. — Palerme, Edit. Optima, 1912. XIX, 567. *J. Lemaire.*

ALLIER (R.). — Morales et Religions. — Leçons professées à l'Ecole des Hautes-Etudes sociales par MM. R. Allier, G. Belot, Bon Carra de Vaux, F. Challaye, A. Croiset, L. Dorison, E. Ehrhardt, E. De Faye, Ad. Lods, W. Monod, A. Puech. — Un vol. in-8°, 290 pp. — Paris, Alcan, 1909, 6 fr. XVI, 635. *Th. Van Tichelen.*

ANDERSEN (Dr Jur. Walter). — Der Wert der Rechtsgeschichte und seine Grenzen. Eine akademische antrittsrede. Lausanne und Leipzig, Edwin Frankfurter, 1911. XIX, 575. *G. Legrand.*

APPELMANS (Chan. Al.). — La protection des animaux. Lierre, Van In, 1913. XX, 404. *J. Lemaire.*

ARCHAMBAULT (Paul). — Emile Boutroux. Choix de textes avec une étude de l'œuvre, 220 pages. — Paris, Louis

Michaud, 168, Boulevard Saint-Germain. Prix : 2 fr. XVII, 585. *C. Mathieu.*

ARCHAMBAULT (Paul). — Pascal, choix de textes et introduction. Un vol. in-12 de 224 pages. Collection « Les grands philosophes français et étrangers ». — Paris, Louis Michaud. XVIII, 450.

ARCHAMBAULT (Paul). — Leibniz. Un vol. in-12 de 219 pages de la collection « Les grands philosophes français et étrangers ». — Paris, Louis Michaud. XVIII, 451.

ARENDT (Guilhelmus), S. J. — Apologeticæ de Aequi probabilismo Alphonsiano historico-philosophicœ dissertationis a R. P. J. De Caigny, C. SS. R. exaratæ-Crisis Juxta principia angelici doctoris instituta. — Friburgi-Brisgoviae, Herder, 1897, 462 p. V, 96. *A. V.*

ARNAIZ (Marcelino). — Los fenomenos psicologicos. — Cuestiones de psicologia contemporanea. In-8°, XXIV-352 pp. — Madrid, Saenz de Jubera, 1903. XI, 373. *A. Pelzer.*

ARNAIZ (P. Marcelino). — Elementos de Psicologia fundada en la experiencia. Tomo I ; La vida sensible, 242 pp., 4 pesetas. — Madrid, Sáenz de Jubera, 1904. XII, 390. *L. Van Halst.*

ARNAIZ (P. Marcelino). — Las « metàforas » en las ciencias del espiritu. — Sáenz de Jubera Hermanos, Editores, Madrid, 1908, 185 pp., 2 pesetas. XV, 425. *Juan Zaragüeta.*

ASCHER (Dr Maurice). — Renouvier und der französische Neu-Kriticismus (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. XXII). — Bern, 1900. IX, 289. *E. Janssens.*

AUGER et HAUSTRATE. — Cours complet de pédagogie, à l'usage des écoles normales. — Tome I : Tournai, Decallonne-Liagre, 1900. VII, 462. *D. M.*

AURELI (Prof. Tito). — La Vita e la Morte. — Desclée, Lefebvre, et Cie. Rome, 1902. X, 108. *U. Bonamartini.*

BAEUMKER (Dr Clemens). — Beitrage zur geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Band II. Herausgegeben von — und Dr Georg Freih. von Hertling. Munster, Aschendorf. III, 333. *M. De Wulf,*

BAEUMKER (Dr Clemens). — Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Band I. Munster, Aschendorf. III, 333. *M. De Wulf.*

BEAUMKER (Dr Clemens). — Der Anteil des Elsass an den geistigen Bewegungen des Mittelalters. Strassburg, 1912. XIX, 429. *M. De Wulf.*

BAEUMKER (Dr Clemens). — Die Europaïsche Philosophie des Mittelalters. Dans la collection de Paul Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, Allgemeine Geschichte der Philosophie (I, V, Berlin, 1909). XVII, 395. *M. De Wulf.*

BAEUMKER (Dr Clemens). — Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrh. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Munster, 1908. XVI, 144 ; XVII, 409. *M. De Wulf.*

BAINVEL, S. J. La foi et l'acte de foi. — Paris, Lethielleux, fr. 2,50. VIII, 220. *D. M.*

BALDWIN (J.-M.). — Dictionary of Philosophy and Psychology. — The Macmillan Company, New-York and London. — Tome I : XXIV-644 pp., 1901. — Tome II : 892 pp., 1902. XI, 494. *Frans Van Cauwelaert.*

BALLERINI (Prof. Giuseppe). — Il principio di causalità e l'esistenza di Dio di fronte alla scienza moderna. — Un vol. de VII-266 pages. — Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1904. XII, 395. *D. Mercier.*

BALLERINI (Prof. Giuseppe). — Breve apologia pei giovanni studenti contro gl'increduli dei nostri giorni, 2a ediz. — Libreria Editrice Fiorentina, 1908 ; 577 pp.; Lire 2. XVI, 323. *Carmelo Scalia.*

BALTUS (Dom U.), O. S. B. — Le Protestantisme contemporain ; sa constitution, sa doctrine, son culte, sa morale. Broch. 80 pp. — Namur, imp. Delvaux. VII, 258.

BARRETT (E. Boyd), S. J. — Motive-Force and Motivation-Tracks, a Research in Will Psychology Longmans, Green and C°, London. XVIII, 607. *A. F.*

BARRY (William). — Newman, traduit de l'anglais, par A. Clément. — Paris, Lethielleux. XIII, 458. *Edg. Janssens.*

BARTH (Dr Paul). — Die Elemente der Erziehungs-und Unterrichtslehre. XI-515 SS. — Leipzig, J. A. Barth, 1906. XVI, 148. *Frans Van Cauwelaert.*

BARUZI (Jean). — Leibniz et l'organisation religieuse de la terre. — Paris, Alcan, 1907. XVI, 154. *Jean Neven.*

BATTIFOL (Pierre). — Questions d'enseignement supérieur ecclésiastique. Un vol. in-12 de 354 pages. — Paris, 1907. XIV, 600. *C. Sentroul.*

BAUDRILLART (Mgr A.). — Quatre cents ans de Concordat. — Paris, Poussielgue. XIII, 96. *J. Belpaire*

BAUDRILLART (Mgr A.). Recteur de l'Institut catholique de Paris. — Les Universités catholiques de France et de l'étranger. 120 pp. — Paris, Poussielgue, 1909. XVI, 639. *L. Noël.*

BAUER (Arthur). — La conscience collective et la morale. Un vol. in-16 de la « Bibliothèque de Philosophie contemporaine ». — Paris, Félix, Alcan, 1912. XIX, 575. *Joseph Petit.*

BAUNARD (Mgr). — Correspondance de Monseigneur Gay, précédée d'une introduction. — Paris, Oudin, 1899. X, 121. *L. A.*

BAYLAC (J.). — La morale et la science sociale. — Paris, Lecoffre. 1903. XII, 152. *R. Rosseel.*

BAX (E. Belfort). — The Roots of Reality (being suggestions for a philosophical reconstruction). XI-331 pp. — London, E. Grant Richards, 1907. XV, 574. *R. Feys.*

BEDA (Adhloch), O. S. B. — Praelectiones ad artis scholasticae inter Occidentales fata. Brunae, 1898. XVI, 132. *M. De Wulf.*

BELOS. — Morale Sociale. — Leçons professées au Collège libre de Sciences sociales par MM. Belos, Bernès, Brunschvicq, Buisson, Dauriac, Darlu, Delbes, Gide, Kovalewsky, Malapert, R. P. Maumus, De Roberty, Sorel, et Pasteur Wagner. — Préface de Em. Boutroux. Paris, Alcan, 1899, 1 vol. in-8° de XI-318 pp. VI, 443. *Ed. Crahay.*

BELOT (G.). — Voir : ALLIER.

BENN (Alfred William). — The History of English Rationalism in the nineteenth Century, 2 vol. — London, Longmans, Green and C°. XVII, 577. *Ed. Janssens.*

BERDYCZEWSKI (Dr M.-J.). — Ueber den Zusammenhang zwischen Ethik und Aesthetik. — Bern, Steiger und C°, 1897. VII, 353. *Al. W.*

BERNÈS. — Voir : BELOS.

BERNIES (V.). — Spiritualité et Immortalité. — Paris, B. Bloud, 1901. IX, 420. *D. Hallez.*

BERTAZZI (G.-Grassi). — La Filosofia di Hugo da San Vittore. — Roma-Milano, Albrighi e Segati, 1912. XX, 552. *J. Hoffmans.*

BERTHIER (R. P.). — L'étude de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin, 2e édit. — Paris, Lethielleux, 1905. XVI, 155. *M. De Wulf.*

BERTHOLD (Sigismund). — Kind und Welt. — Braunschweig, F. Vieweg und Sohn, 1897. V, 224. *A. Thiéry.*

BERTRAND (Alexis). — Les études dans la Démocratie. — Paris, F. Alcan, 1900. VII, 358. *D. H.*

BERR (H.). — L'Avenir de la Philosophie, 1899. — Paris, Hachette et Cie, 1 vol. in-8°. VI, 324. *M. F. D.*

BERR (Henri). — La synthèse en histoire. Essai critique et théorique. Un vol. in-8° de la « Bibliothèque de philoso-

phie contemporaine ». — Paris, Alcan, XIX, 312 *Georges Legrand*

BESSE (Abbé Clément). — Philosophies et Philosophes. — Paris, Lethielleux, 1904. XI, 231. *D. M.*

BEYSENS (J.-Th.), Hoogleeraar te Warmond. — De ontwikkelingsgeschiedenis der organische soorten, van het standpunt der Scholastieke Wijsbegeerte. — Leiden, G. F. Theonville. Steenschuur, 9, 1902. IX, 418. *J. Van Mollé.*

BEYSENS (J.-Th.). — Logica of Denkleer, 190 pp. in-8°, 1902 ; fr. 3,75. — Criteriologie of de Leer over waarheid en zekerheid, 194 pp. in-8° 1903 ; même prix. — Leiden, G. F. Théonville. X, 326. *F. Van Cauwelaert.*

BEYSENS (J.-Th.). — Ontologie of Algemeene Metaphysica. In-8°, 320 pp. — Amsterdam, C. L. Van Langenhuysen, 1904. XI, 214. *Hubert Meuffels.*

BEYSENS (J.-Th.). — Algemeene Zielkunde (Psychologie générale). — Deux volumes in-8°, 246 et 319 pages, avec deux planches gravées sur pierre, dans le texte. — Amsterdam, C. L. Van Langenhuysen, 1905. XIII, 91. *Hubert Meuffels.*

BEYSENS (J.-Th.). — Algemeene Zielkunde (Psychologie générale). — Troisième partie. Un vol. in-8° de 295 pp. — Amsterdam. C. L. Van Langenhuysen, 1906. XIV, 261. *Hubert Meuffels.*

BEYSENS (J.-Th.). — Criteriologie of de leer over Waarheid en Zekerheid. — Leiden, G. F. Théonville, 1911. XVIII, 428. *M. De Wulf.*

BEYSENS (J.-Th.). — Dualistische Teleologie als wijsgeerige Theorie. In-8°, 29 pp. — Amsterdam, Van Langenhuysen, 1910. XVII, 97. *L. Noël.*

BEYSENS (J.-Th.). — Theodicee of natuurlijke Godsleer. Eerste Deel : Gods bestaan, Theorieën, Godsbewijzen. — Amsterdam, Van Langenhuysen. XV, 147. *L. Vanhalst.*

BEYSENS (J.-Th.). — Algemeene Zielkunde. Eerste deel : Inleiding. — Kennis in het algemeen. Het zinnelijk kenleven. — Tweede druk. — Amsterdam, C. L. Van Langenhuysen, 1909. XVI, 639. *P. M.*

BEYSENS (J.-Th.). Hoogleeraar in de Wijsbegeerte bij de Rijks-Universiteit te Utrecht. Natuurphilosophie of Cosmologie. — Amsterdam, C. L. Van Langenhuysen (Mensing en Schade), 1910. Prix : 3 fl. XVIII, 147. *L. Deckers.*

BILLIA (Lorenzo Michel Angelo). — Lo Stato al suo posto ossia delle opinioni di Raffaele Mariono intorno all' economia politica e alla liberta, pag. 157. — Milano, 1896. IV, 218. *A. P.*

BINET (Alfred). — L'année psychologique, tome V. — Paris, 1899. VII, 252. *A. Thiéry.*

BINET (Alfred). — La suggestibilité. Un vol. in-8° de 396 pp. — Paris, Schleicher, 1900. IX, 532. *Ar. Baudhuin.*

BINET (Alfred). — L'Étude expérimentale de l'intelligence. — Paris, Librairie Reinwald, 1903. XI, 228. *D. M.*

BINET (Alfred). — L'âme et le corps. — Paris, Flammarion, 1905. XIII, 212. *G. Simons.*

BINET (Alfred). — Les révélations de l'écriture. — Paris, Alcan. 1906. XIII, 343. *G. Simons*

BLANC (Elie). — Mélanges philosophiques (1897-1900). — Paris et Lyon, 1900. VIII, 214. *D. M.*

BLANC (Elie). — Le Salut social par les cités crhétiennes. — Valence, 1901. IX, 294. *J. M.*

BLOCK (Maurice). Membre de l'Institut. — Les Assurances ouvrières en Allemagne. Paris Guillaumin. II, 442. *G. L.*

BOEDDER (Bernardus), S. J. — Psychologia rationalis, sive Philosophia de anima humana in usum scholarum, in-8° (XVIII-344 pp.,) Friburgi Brisgoviae sumptibus Herder, 1894. II, 332. *J. F.*

BOEDDER (Bernardus), S. J. — Theologia naturalis sive Philosophia de Deo in usum scholarum. Troisième édition augmentée et corrigée. — Fribourg en Bresgau, Herder, 1911. Prix : 5,50 fr., relié 7 fr. XIX, 576. *N. Balthasar.*

BOEDDER (Bernardus), S. J. — Theologia naturalis. 3e Édition. — Fribourg, Herder, 1913. XIX, 134. *M. De Wulf.*

BOEX-BOREL (J.-H.) (J.-H. Rosny, aîné). — Le pluralisme. Un vol. in-8° de la Bibliothèque de philosophie contemporaine. — Paris, Félix Alcan, Editeur. Prix : 5 fr. XVIII, 287. *N. Balthasar.*

BLONDEL (Maurice). — Léon Ollé-Laprune. — Paris, 1899. VII, 255. *D. Mercier.*

BOITEUX (J.). — Lettres à un matérialiste sur la pluralité des mondes habités, 3me édition. — Paris, Plon, 1898. VI, 77. *D. Nys.*

BONAMARTINI (Prof. Ugo). — Il positivismo e l'inconoscibile secondo Roberto Ardigò. Osservazioni critiche (46 pp.). — Roma, tipografia poliglotta della Propaganda, 1904. XI, 376. *D M.*

BOS (Camille). Docteur en philosophie de l'Université de Berne. — Psychologie de la Croyance. Un vol. in-12 de la Bibliothèque de philosophie contemporaine. — Paris, Félix Alcan, éditeur. IX, 416. *J. Huys.*

BOUASSE. — De la méthode dans les sciences, par MM. Bouasse, Delbet, Durkheim, Giard, Job, Le Dantec, Lévy-Bruhl, Monod, Painlevé, Picard, Ribot, Tannery, Thomas. — Paris, Alcan, 1909. XVII, 280. *M. D.*

BOULAIN-VILLIERS (Comte Henri de). — Spinoza, Ethique. Traduction inédite, publiée par F. Colonna d'Istria. — Paris, A. Colin, 1907. XV, 572. *E. Janssens.*

BOURDEAU (Louis). — Le problème de la vie. Essai de psychologie générale. — Paris, Alcan, 1901. X, 112. *J. Malotaux.*

BOURDEAU (J.). — Pragmatisme et Modernisme. Un vol. in-16 de 238 pp. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). — Paris, Alcan, 1908. Prix : 2 fr. 50. XVI, 165. *Elno.*

BOURE (L.), S. J. — Hippolyte Taine. In-8°, XII-192 pp. Paris, Lethielleux. XI, 507. *P. S.*

BOURGEOIS (Léon). — Solidarité, 3e édition, augmentée de plusieurs appendices. — Paris, A. Colin, 1902. XI, 97. *A. D.*

BOUTROUX (Emile), professeur à la Faculté des lettres de Paris. — Questions de morale et d'éducation. Conférences faites à l'école de Fontenay-aux-roses. — Paris, Ch. Delagrave. III, 441. *J. G.*

BOUTROUX (Emile). — Science et Religion dans la Philosophie contemporaine. Bibliothèque de Philosophie scientifique. — Paris, Flammarion. XVI, 316. *Nicolas Balthasar.*

BOVÉ (Salvador). — El sistema cientifico Lulliano. Ars Magna. Exposicion y critica. — Barcelona, 1908, LXVIII-596 p. XVI, 142. *M. De Wulf.*

BRANTS (V.). — Les théories économiques aux XIIIe et XIVe siècles. — Louvain 1895. II, 227. *D. M.*

BRANTS (V.). — La Faculté de Droit de l'Université de Louvain, à travers cinq siècles (1426-1906). — Louvain et Paris 1906. XIII, 462. *M. De Wulf.*

BRASSEUR (Auguste). — La psychologie de la force. — Paris, F. Alcan, 1907, 230 pp. XV, 161. *J. Lemaire.*

BRÉHIER (Emile), maître de conférences à l'Université de Rennes. — Chrysippe. Un vol. de VIII-287 pp. (Collection des Grands philosophes). — Paris, Alcan, 1910. Prix : 5 fr. XVIII, 445. *A. Mansion.*

BRÉHIER (Emile). — Schelling. Un vol. in-8° de 314 pp. de la collection « Les Grands Philosophes. » — Paris, Alcan, 1912. XIX, 570. *F. Palhoriès.*

BRÉMOND (Henri). — Newman. — Paris, Bloud, 1906. XIII, 459. *Edg. Janssens.*

BRETTES (Chanoine). — L'homme et l'univers, 3 vol. — Paris, Librairie de « La Synthèse », 1909. XVII, 137. *D. Nys.*

BROWN (E.-E.). — University of California studies. Notes on children ô drawings. Berkeley, published by the University, 1897. V, 224. *A. Thiéry.*

BRUNETIÈRE (Ferdinand). — Questions actuelles. — Paris, Perrin, 1907. XIV, 581. *Edgar Janssens.*

BRUNO (Giordano). — Opere italiane. II Dialoghi morali, con note di Giovanni Gentile. Vol. di pag. XIX-512. — Bari, Gius. Laterza e figli, 1908. Prix : 7 fr. XV, 571. *N. B.*

BRUNSCHVICG (Léon). — Blaise Pascal, Opuscules et Pensées. — In-18, cart. Prix : 3 fr. 50. — Paris, Hachette. VII 258. *D. Mercier.*

BRUNSCHVICG (Léon). — Introduction à la vie de l'Esprit. — Paris, Alcan, 1900 ; 175 pp. IX, 521. *L. Noël.*

BRUNSCHVICG (Léon). — La modalité du jugement. — Paris, Félix Alcan, 1897, V, 457. *E. Anciaux.*

BRUNSCHVICG. — Voir aussi : BELOS.

BÜCHNER (Louis). — A l'aurore du siècle. Coup d'œil d'un penseur sur le passé et l'avenir. Version française, par Dr L. Laloy. — Paris, 1901. IX, 146. *R. C.*

BUISSON. — Voir aussi : BELOS.

BUONPENSIERE (Fr. H.), O. P. — Commentaria in I. P. Summæ Theologicæ S. Thomæ Aquinatis. A qu. I ad qu. XXIII (de Deo Uno). — Rome, Pustet. IX, 292 *P. D. M.*

BURCKHARDT (G.-Ed.). — Die Anfänge einer geschichtlichen Fundamentierung der Religionsphilosophie. Un vol. de VI-90 pp. — Berlin, Reuther und Richard, 1908. Mk. 2,40. XVI, 165. *Kersten.*

CALDWELL (William), prof. of moral and social philosophy, Northwestern university U. S. A. — Schopenhauer's System in its philosophical significance. — Blackwood, Edimburgh and London 1896. IV, 90. *M. D. W.*

CALLIPPE. — L'attitude sociale des catholiques français du XIXe siècle. — Paris, Bloud, 1910. 272 pp. XVIII, 127. *Defourny.*

CALMES (R. P.). — La propriété devant le socialisme contemporain. — Paris, Lecoffre 1897. IV, 223. *H. C.*

CALO (Giovanni). — Fatti e problemi del mondo educativo. Saggi. Un vol. in-8° de 269 pp. — Pavia, Mattei Speroni, 1911. XIX, 145. *F. Palhoriès.*

CAMBIER (O.-F.), S. Theol. doct. in Univ. Cath. Lovan. — Elementa philosophiæ Scolasticæ. Editio secunda. — Tornaci, Casterman, 1895. II, 339. *D. M.*

CAMBIER (O.-F.). — Elementa philosophiæ scholasticæ. — Casterman, 1898. VI, 325. *D. Nys.*

CAPPELLAZZI (A.). — Qui est : Studio comparativo tra la 2a questione della Somma teologica di S. Tomaso e le conclusioni di sistemi filosofici. Tome I. Un vol. in-8° de 363 pp. — Crema, 1903. XII, 398. *D. Mercier.*

CAPPELLAZZI (A.). — Qui est : Studio comparativo tra la 2a questione della Somma teologica di S. Thomaso e le conclusioni de sistemi filosofici. T. I : un vol. in 8° de 363 pp. — Crema, 1903. Tome II : un vol. in-8° de 354 pp. — Crema, Tipogr. Basso e Letterini, 1905. XV, 331. *Nicolas Balthasar.*

CARLO (Eugenio di). — Per la dottrina e la storia della filosofia del diritto. — Palermo, 1910. Società editrice universitaria. XVIII, 452.

CARRA DE VAUX. — Gazali (Collection « Les Grands Philosophes »). — Paris, Alcan, 1902. XI, 502. *M. De Wulf.*

CARRA DE VAUX. — La doctrine de l'Islam. (Etudes sur l'histoire des religions). Un vol. in-12, 319 pp. — Paris, Beauchesne, 1909, 4 fr. XVII, 288. *A. N.*

CARRA DE VAUX (Bon). — Voir aussi : ALLIER.

CARRASQUILLA (Rafael M.). — Sobre la Barbarie del lenguaje escolastico. — Bogota, 1912. XX, 107. *M. De Wulf.*

CARREÑO (Pedro Maria). — Filosofia del Derecho. Conferencias dictadas en la Faculdad de Derecho y Ciencias politicas de Bogota. Tomo I. Un vol. in-8° de 239 pp. — Bogota, Imprenta de « La Luz », 1909. XVII, 288. *Pierre Harmignie.*

CARUS (Dr Paul). — Philosophy as a science, a synopsis of the writings of Dr Carus, containing an introduction written by himself, summaries of his books and a list of articles to date. Un vol. de IX-213 pp. — Chicago, The open Court Publishing Company, 1909. XVII, 286. *G. L.*

CATHREIN (V.), S. J. — Philosophia moralis. 4e éd. 1902. — Fribourg en Brisgau, Herder. X, 223. *G. Simons.*

CATHREIN (V.), S. J. — Philosophia moralis in usum scholarum, in-12 de X-396 pp. — Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1893. I, 414. *J. F.*

CATHREIN (V.), S. J. — Philosophia moralis. 7e édition. — Fribourg, Herder, 1913. XIX, 134. *M. De Wulf.*

CATHREIN (V.), S. J. — Durch Atheismus zum Anarchismus. — Fribourg, 1. Br. Herder, 1900. 2 Aufl. VIII-194 S. 1,40 M. VIII, 100. *A. P.*

CATHREIN (V.), S. J. — Philosophia moralis in usum scholarum, editio septima ab auctore recognita et aucta. Un vol. de 520 pp. — Fribourg 1. B., Herder. Prix : broché 6 fr. ; rel. 7,25. XVIII, 448 *Moustiers.*

CHALLAYE (F.). — Voir : ALLIER.

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE (P.-D.). — Manuel d'Histoire des religions. Traduit de l'allemand sous la direction de MM. Hubert et Lévy. Un vol. de 714 pp. — Paris, Colin, 1904. Prix : 16 fr. XII, 156. *M. Defourny.*

CHARBONNEL (J. Roger). — Essai sur l'apologétique littéraire du XVIIe siècle à nos jours. — Paris, A. Picard, 1903. XII, 381. *Edgar Janssens.*

CHIESA (L.). — La Biomeccanica ; il Neovitalismo ed il Vitalismo tradizional. — Rome, Desclée, Lefebvre et Cie, 1900. VIII, 89. *A. B.*

CHOLLET (A.). — De la Notion d'ordre. Parallélisme des trois ordres de l'être, du vrai, du bien (257 p.). — Paris 1898. VI, 450. *M. D.W.*

CHOLLET (A.). — La morale stoïcienne en face de la morale chrétienne. — Paris, Lethielleux, 1898. VI, 91. *J. V.C.*

CHOLLET (J.-A.). — La « psychologie du Purgatoire ». — Paris, Lethielleux. X, 241. *J. L.*

CHOLLET (J.-A.). — Psychologie surnaturelle. La Psychologie du Christ. — Paris, P. Lethielleux, 1903. XII, 279. *Gaston Faelens.*

CERETTI (Pietro). — Saggio circa la ragione logica di tutte le cose (Pasaelogices Specimen). Versione dal latino del Prof. Carlo Badini e con note ed introduzione di Pasquale d'Ercole. Vol. I, Prolegomeni. Vol. II, Essologia. Vol. III, Essologia, Sezione I, La Meccanica. Vol. IV, Essologia, Sezione II, La Fisica. — Torino, Unione Tipografico. Editrice, 1888-1897. V, 358. *A. P.*

CERETTI (Pietro). — (Theophilus Eleutherus), Saggio circa la ragione logica di tutte le cose. Vol. V. Essologia. Sezione III. La Natura biologica. — Torino, Unione tipografica editrice, 1905. XIV, 265. *A. Pelzer.*

CLAPARÈDE. — L'Association des idées. — Volume de la collection intitulée. « Bibliothèque internationale de psychologie expérimentale, normale et pathologique », sous la direction du Dr Toulouse ; 425 pp. — Paris, Doin. 1903. XI, 235. *D. M.*

CLOQUET (L.). — Essais sur les principes du beau en Architecture. — Desclée, Gand, 1894. I, 94. *M. D. W.*

COFFEY (Ph. D.), professor of Logic and Metaphysics, Maynooth college, Ireland. — The Science of Logic, an inquiry into the principles of accurate thought and scientific Method. 2 vol., 445 + 359 pp. — London, Longmans, 1912. XIX, 431 ; XX, 247. *M. De Wulf.*

COLLE (Gaston). — Métaphysique d'Aristote. Premier volume, préface de S. Deploige. — Louvain, Paris, 1912. XIX, 432. *M. De Wulf.*

COLLET (J.). — Theologica lucis theoria — Lille, Taffin-Lefort. I, 293. *D. N.*

COLLIN (L.). — La question sociale et l'ordre social, ou Institutions de sociologie, par le R. P. A.-Marie Weiss. Traduction faite sur la deuxième édition avec la collaboration de M. J. Migy. Deux vol. in-8° de 468 et 492 pp. — Paris, Delhomme et Briguet, 1895. II, 437. *J. F.*

COLONNA D'ISTRIA (F.). — Spinoza, Ethique. Traduction inédite du Comte Henri de Boulain-Villiers. — Paris, A. Colin, 1907. XV, 572. *E. Janssens.*

COMMER (Dr Ernst). — Logik (als Lehrbuch dargestellt). — Paderborn, Ferdinand Sehöningh, 1897. V, 256. *E Anciaux.*

COMBARIEU (J). — Les Rapports de la Musique et de la Poésie considérées au point de vue de l'expression. — Paris, 1894. I, 411. *M. D. W.*

COUCHOUD (Paul-Louis). — Benoît de Spinoza. Collection « Les grands Philosophes ». — Paris, Félix Alcan, 1902. XII, 266. *Gaston Faelens.*

COUTURAT (Louis). — De l'infini mathématique. — Paris, Félix Alcan, 1896. IV, 94. *A. W.*

COUTURAT (Louis). — L'Algèbre de la logique. Un vol. in-8° écu de 100 pp. (collection « Scientia »). — Paris, Gauthier-Villars, 1905. XII, 503 *J. Magniette.*

CRAHAY (Edouard), avocat, licencié en philosophie. — La Politique de Saint Thomas d'Aquin. In-8° de XXIV-156 pp. — Louvain, Institut Supérieur de Philosophie 1896. III, 442. *C. S.*

CROCE (B.). — Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale, trad. sur la deuxième édition italienne, par H. Bigot. — Paris, Giard, 1904. XIII. 453. *M. De Wulf.*

CROISET (A.). — Voir : ALLIER.

CROON ROPERTSON (G.). — Elements of Psychology. University extension manuals, edited by professor Knicht. — London, John Murray, 1896. V, 206, *A. Thiéry.*

CROZIER (John Beattie). — History of Intellectual Development. — London, Longmans, Green and C°, 1897. V, 226. *A. Thiéry.*

CROZIER (John Beattie). — History of intellectual development on the lines of modern Evolution, vol. I. — Longmans and C°. London, 1897. IX, 413. *L. Colens.*

CUMONT (Franz). — The oriental religions in roman paganism, translated by Grant Showerman. Un vol. de XXV-298 pp. — Chicago, The open Court, 1911. XIX, 578. *L. N.*

DACQUÉ (Dr Edgar). — Der Descendenzgedanke und seine Geschichte. — München, Ernst-Reinhardt, 1903. XII, 149. *Jos. Homans.*

DALMAN Y GRATACÔS (Frederico). — La Sensación. Estudio psico-fisiologico. 77 pp. Pr. 1 peseta. XV, 330. *Juan Zaragüeta.*

DA COSTA GUIMARAËS (Dr François). — Contribution à la Pathologie des mystiques. Anamnèse de quatre cas, 51 pp. — Paris, Jules Rousset, 1908. XVI, 165. *Natalis.*

DANIELS (P. Augustinus), O. S. B. — Quellen, Beiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm. (Beiträge zur Geschichte der Philoso-

phie des Mittelalters), XVII, 402. *M. De Wulf.*

DANZAS (R. P.). — Questions adressées aux philosophes : notes posthumes, écrites en 1840 avec une notice sur le R. P. Hernsheim. Paris, Lecoffre, 1903, X, 231. *D. Mercier.*

DARLU. — Voir : BELOS.

DAURIAC. — Voir : BELOS.

DAVILÉ (Louis), docteur ès lettres. — Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historique de Leibniz. Un vol. in-8° de 800 pp. de la collection historique « Les Grands Philosophes ». — Paris Alcan, 1909, fr. 12. XVI. 631. *D. R.*

DE ARINTERO (P. Fr. Juan G.). — La Providencia y la Evolucion. Explicaciones sobre el problema teleologica, 2ª parte : Teleologia y Teofobia. — Valladolid, Tip. y casa editorial Cuesta, 1904 ; VIII-230 pp. XII, 283. *P. D'Aranjo.*

DE ARINTERO (P. Fr. Juan G.). — Teleologia y Teofobia. Un vol. grand in-8°. — Valladolid, Cuesta, 1904. XI, 233. *M. G. Martinez.*

DE BACKER (P.). — Institutiones metaphysicae specialis. Cosmologia. — Paris, Briguet 1899. VII, 446. *D. Nys.*

DE BACKER (P. Stanislaus), S. J. — Institutiones Metaphysicae specialis. T. II et III : Psychologia. — Paris, Gabriel Beauchesne. XII, 279. *Gaston Faelens.*

DE BIE (J.). — Philosophia moralis. Pars Iª. — Louvain, Ceuterick, 1908. XVI, 163. *G. Simons.*

DE BIE (J.). — Philosophia moralis ad mentem. S. Thomae Aquinatis. Pars II. In-8° de 292 pp. — Louvain, Fr. Ceuterick, 1910. XIX, 332. *J. L.*

DE BROGLIE (Duc). — Preuves psychologiques de l'existence de Dieu. — Paris, Bloud, 1905. XII, 386. *G. Simons.*

DE BROGLIE (Duc). — St Ambroise. (Collection des vies de Saints). VIII, 315. *A. Michotte.*

DE CRAENE (G.). — De la spiritualité de l'âme. Bibliothèque de l'Institut supérieur de Philosophie. Louvain, 1897, t. I. V, 204. *A. Thiéry.*

DE CYON (Elie). — Dieu et Science. Essai de Psychologie des Sciences. Un vol. de XVI-444 pp. — Paris, Félix Alcan, 1910. Prix : 7 fr. 50. XVII, 420. *R. Feys.*

DE CYON (Elie). — Dieu et Science. Essai de Psychologie des sciences. Un vol. in-8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine, 2e édit. revue et augmentée. — Paris, Félix Alcan. XIX, 320. *J. Lemaire.*

DEDIEU (Joseph), docteur ès lettres, professeur à la Faculté des Lettres de Toulouse. — Montesquieu. Volume in-8° de la collection « Les Grands Philosophes. — Paris, Alcan. Prix : 7 fr. 50. XX, 399. *G. Legrand.*

DE FONVIELLE (W.). — Traduction, avec l'autorisation de l'auteur de : Les limites actuelles de notre science, par le Marquis de Salisbury, premier ministre d'Angleterre. Discours présidentiel prononcé le 8 août 1894, devant le British Association, dans sa session d'Oxford. Paris, Gauthier-Villars, 1895. IV, 92. *D. M.*

DEFOURNY (M.), docteur en Philosophie. — La Sociologie positiviste. Auguste Comte. Un vol. in-8° de 370 pp. — Louvain, Institut supérieur de Philosophie, et Paris, Alcan, 1902. IX, 404. *C. Sentroul.*

DE FREYCINET. — Sur les principes de la Mécanique rationnelle. — Paris, Gauthier-Villars, 1902. X 315. *D. Nys.*

DE GREEF (G.). Problèmes de philosophie positive. — Schleicher, Paris, 1900. VIII, 86. *G. S.*

DE GRYSE (E.-J.). — De Contractu conductionis scolastici disseruit. — Rollarii Flandrorum, 1895. III, 225. *C. S.*

DE GROOT (Dr J.-V.). — Denkers van onzen tijd : Spencer, Du Bois-Rey-

mond, Pasteur, Brunetière, Newman. Un vol. de IX-327 pp. Amsterdam, Veen en Van Langenhuyzen, 6,25 fr. XVII, 419. *Dr Frans De Hovre.*

DE GROOT (J.-V.). — Eenige beschouwingen over « Lapsing inlelligence ». 29 pp. Amsterdam, Johannes Müller, 1912. XX, 242. *Fr. Fransen.*

DE GROOT (J.-V.), O. P. — Het leven van den H. Thomas van Aquino. 2de Geheel herziene druk. — Utrecht, 1907. XX-396 pp. XVI, 134. *M. DeWulf.*

DE GROOT (P. Mag. J.-V.). Hoogleeraar te Amsterdam. — Leo XIII en de H. Thomas van Aquino. — Amsterdam C. L. Van Langenhuysen, 1895. III, 336. C. S.

DE GROOT (P. Mag. J.-V.). — Levenswijding, 2e édit. 1902. — Amsterdam, C. L. Van Langenhuysen. X, 328. *F. Van Cauwelaert.*

DE GROOT (Fr. Mag. J.-V.). — Summa apologetica de Ecclesia catholica, ed. 3a. Un vol. in-8° de XVI-915 pp. — Ratisbonne, Manz, 1907. XIV, 262. *L. Noël.*

DEHOVE (H.). — Essai critique sur le réalisme thomiste, comparé à l'idéalisme kantien. Un vol. de XII-233 pp. — Lille, Facultés catholiques, 1907. Prix : 6 fr. XVI, 122. *L. Noël.* XVI, 625. *P. Scheuer.*

DEIKE (Dr W.), Oberlehrer. — Wissenschaftliche Beilage zum Program des herzogl. Gymnasiums. Helmstedt. — Ostern, 1897. VI, 92. *D. N.*

DE JAEGHER (E.). — Institutiones philosophicae. — Rollarii, 1900. VIII, 313. *G. B.*

DE JONGH (H.). — L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432-1540). Ses débuts, son organisation, son enseignement, sa lutte contre Erasme et Luther, avec des documents inédits. Un vol. in-8° de 416 pp. — Louvain, Bureaux de la Revue d'Histoire ecclésiastique, 40, rue de Namur, 1911. Prix : 6 fr. XVIII, 598. *J. Lottin.*

DELACROIX (Henri). — Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les Grands mystiques chrétiens. Un vol. de XIX-477 pp. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). — Paris, Alcan, 1908. Prix : 10 fr. XV, 568. *L. Noël.*

DE LA GRASSERIE (Raoul). — De la psychologie des religions (Biblioth. de la philos. contemp.). — Paris, Alcan, 1899. VII, 354. *A. V.*

DE LA MENNAIS (F.). — Essai d'un système de philosophie catholique (1830-1831). Etudes de philosophie et de critique religieuses. Ouvrage inédit, recueilli et publié d'après les manuscrits avec une introduction, des notes et un appendice par Christian Maréchal, égrégé de l'Université. Un vol. — Paris, Bloud, 1906. XIV, 119. *Georges Legrand.*

DELAPORTE (L.). — Essai philosophique sur les géométries non-euclidiennes. Paris, Noud, 1903. X, 318. *D. Nys.*

DE LA VAISSIÈRE, S. J. — Cosmologie et Psychologie. — Paris, Beauchesne. XX, 393. *M. De Wulf.*

DE LA VALLÉE POUSSIN (L.). — Bodhicaryâvatâra. Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, poème de Cantideva, traduit et annoté. Un vol. de XII-144 pp. — Paris, Bloud, 1907. XV, 335. *L. N.*

DE LA VALLÉE POUSSIN (L.). — Boudhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique (Etudes sur l'histoire des religions). Un vol. in-12 de 420 pp. — Paris, Beauchesne, 1909. Prix : 4 fr. XVII, 288. *A. N.*

DELBES. — Voir : BELOS.

DELBET. — Voir : BOUASSE.

DELBOS (V.). — La philosophie pratique de Kant. Un vol. in-8° de IV-756 pp. — Paris, Alcan, 1905. XIV, 122. *C. Sentroul.*

De Lescluze (G.). — Les secrets du coloris. Guide pratique. — Bruxelles, 1901. X, 241. *J. Homans.*

Delmas (P. Carolus), S. J. — Ontologia Metaphysica Generalis. — Paris, Retaux, 1896. IV, 219. *H. C.*

Delmont (Ch.). — Ferdinand Brunetière.— Paris, Lethielleux, 1907. XIV, 587. *Edgar Janssens.*

Del Vecchio (Giorgio), professeur de philosophie du droit à Ferrare. — I presupposti filosofici della nozione del Diritto. — Bologne, Zanichelli. XVI, 158. *Pierre Harmingnie.*

Del Vecchio (Giorgio). — Il Concetto della natura e il Principio del Diritto. Un vol. in-8° de 174 pp. — Bocca, Turin, 1908. 5 fr. XVII, 288. *Pierre Harmignie.*

Del Vecchio (Giorgio). — Il fenomeno della Guerra e l'idea della pace. Sassari, 1909, Presse, stab. tip. ditta Giuseppe Desti. XVIII, 450. *P. H.*

Del Vecchio (Giorgio). — L'idée d'une science du droit universel comparé, traduction de M. René Francez. — Paris, 1910. Librairie générale de droit et de jurisprudence. XVIII, 450. *P. H.*

Delvove (Jean). — Religion et philosophie positive chez Pierre Bayle. — Paris, Alcan, 1906. XVI, 152. *E. Janssens.*

Delvove (J.). — Rationalisme et tradition. Recherche des conditions d'efficacité d'une morale laïque. Un vol. in-16 de la « Bibliothèque de Philosophie contemporaine. XVII, 428 *Elno.*

De Molinari (G.). — Grandeur et Décadence de la guerre. — Paris, Guillaumin, 1898. VI, 440. *Ed. Crahay.*

de Mun (Comte Albert). — Discours et écrits divers. Tomes IV et V. — Paris, Poussielgue. II, 334. *G. L.*

De Munnynck (O. P.). — La conservation de l'énergie et la liberté morale. Collection « Science et Religion ». — Paris, Bloud, 1901. IX, 146. *Ar. B.*

De Munnynck (O. P.). — Prælectiones de Dei existentia. (102 pp.). — Louvain, Uystpruyst-Dieudonné, 1904. XI 374. *D. M.*

de Pascal (G.). — Le Christianisme. Exposé apologétique. Première partie : La vérité de la Religion. Un vol in-8° de 560 pp. — Paris, P. Lethielleux, 10, rue Cassette. XII, 14 *A. De Coene.*

de Pascal (G.). — Philosophie morale et sociale. 2 vol. — Paris, Lethielleux. 1894. IV, 87. *J. M.*

Deploige (Mgr). — Le conflit de la Morale et de la Sociologie. XVIII, 128. *Defourny.*

de Raaf (X.), Direktor des Kœnigl. Lehrerseminars zu Middelburg. — Die Elemente der Psychologie anschaulich entwickelt und auf die Pädagogik angewandt. Traduit du Hollandais, par W. Rheinen. — Langensalza, H. Beyer und Söhne 1897. VIII, 218. *D. M.*

De Roberty. — Voir : Belos.

de Santanno (P. Manuel Fernandes). — Questôes de Biologia. O materialismo em face do dogma. 2 vol. — Lisboa, typ. da Casa catholica, 1900. XII, 284 *P. D'Aranjo.*

de Sarlo (Francesco). — Idati dell esperienza psichica. Un vol. in-12 de 419 pp. — Biblioteca del R. Istituto di Studi Sup. di Firenze, 1903. XII 510. *A. Sattile.*

de Sarlo (Francesco).— Saggi de Filosofia. — Turin, chez Clausen, 1896-97 VI, 451. *C. V.*

Desjardins (Arth.). — De la liberté politique dans l'état moderne.— Paris E. Plon, Nourrit et Cie, 1894. XV-31 pp. I, 191. *F. D.*

Dessoir (Max). — Vom Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Kunst. — Berlin. VII, 350.

Destrée (Dom Bruno), O. S. B. — Une mystique inconnue du XVIIe siècle La Mère Jean de Saint-Mathieu Deleloë, XX-325 pp. — Bruges, Société

Saint-Augustin, Desclée, De Brouwer et Cie, 1905. XII, 398. *D. Mercier.*

DEUSSEN (Dr Paul). Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. Erster Band. Erste Abteilung : allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanihad's. — Leipzig Brockaus, 1894. Prix : 7 M. III, 111. *M. D. W.*

DEUSSEN (Dr Paul). — Jacob Böhme. Ueber sein Leben und seine Philosophie (Rede gehalten zù Kiel). Kiel, 1897. V, 356. *M. De Wulf.*

DEUSSEN (Dr Paul). - Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besondere Berucksichtigung der Religionen. Bd I. Abth. 2 : Die Philosophie des Upanishad's. — Leipzig, Brockhaus. IX, 124. *M. D. W.*

DE WULF (M.). — Histoire de la philosophie en Belgique. XVIII, 114. *L. Noël.*

DE WULF (M.). — Histoire de la Philosophie médiévale, précédée d'un aperçu sur la philosophie ancienne. — Louvain, Institut Sup. de Phil. 1900, VIII-480 pp. VI, 453. *D. Nys.*

DE WULF (M.). — Histoire de la Philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liége jusqu'à la Révolution Française — Alcan, Paris ; et Uystpruyst, Louvain, 1895. II, 337. *Armand Thiéry.*

DIDIOT (J.). — Le Docteur Angélique Saint-Thomas d'Aquin, in-8° de x-316 pp., Société de Saint-Augustin, 1894. II, 220. *J. F.*

DIRR (A.). — Andrew Long. Mythes, cultes et religion, traduit avec la collaboration de A. Dirr, et précédé d'une introduction par Léon Marillier. — Paris, Alcan, 1896. XXVIII-680 pp. III, 437. *Ch. Martens.*

DOMET DE VORGES (Cte). — Les Grands Philosophes : Collection dirigée par Clodius Piat. Saint Anselme. — Paris, Alcan, 1901. IX, 118. *D. Mercier.*

DONAT (Joseph), S. J., Professor an der Universität Innsbruck. — Die Freiheit der Wisschenschaft. Ein gang durch das moderne Geistesleben. Un vol. in-8° de XII-494 pp. — Innsbruck, F. Rauch. 1910. XVII, 426. *G. Ryckmans.*

DONAT (Joseph), S. J. — Summa Philosophiæ Christianæ. — Œniponte, Felician Rauch, 1910. — I. Logica. Un vol. in-8° de VIII-149 pp. ; Mk. 1, 36. — III. Ontologia. In-8° de VII-182 pp. Mk. 1, 62. — V. Psychologia. In-8° de VIII-288 pp. ; Mk. 2,55. XVIII, 144. *G. Wallerand.*

DONAT (Joseph), S. J., professeur de philosophie et de théologie à l'Université d'Innsbruck. — Summa Philosophiæ christianæ, t. II, Critica et t. IV, Cosmologia. XV, 393. *M. De Wulf.*

DORANGEON (H.). — R. P. Rolfi, O. F. M. — La Magie moderne ou l'hypnotisme de nos jours. Traduit de l'italien, avec une introduction de Mgr E. Méric. — Téqui, Paris, 1902. X, 110. *L. V. H.*

DORISON (L.). — Voir : ALLIER.

DOUGLAS STERRET (John). — The power of Thought. — New-York, Ch. Schribners, Sons 1896. V, 217. *A. Thiéry.*

DRAGHICESCO. — Le problème du déterminisme social. — Paris, 1903. XI, 106. *D. M.*

DREWS (Dr Arthur). — Voir : SCHELLING.

DROBISCH. — Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode ; 2te auflage 1898. — Hamburg, Verlag von Voss. M. 6. VII, 461. *C. L.*

DUBOC (Dr Julius). — Das Ich und die Uebrigen. — Leipzig, Nigand, 1897. V, 223. *A. Thiéry.*

DUBRAY (Charles), S. M. — The theory of psychical dispositions, publié parmi les Psychological studies from the catholic University of America. Edited by E. A. Pace (Monograph Supplements de la Psychological Review). — The Macmillan Company, 1905. XIV, 599. *L. Kersten.*

DUGAST (F.). — Le droit de vivre et ses

conséquences rationnelles. — Paris, V. Giard et E. Brière. — La propriété devant le droit naturel. — Paris, même librairie. XII, 278. *Gaston Faelens.*

DUHEM (Pierre), professeur à la faculté des Sciences de Bordeaux. — Études sur Léonard de Vinci. Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu, 1re série, 1906 ; 2e série, 1909. XVII, 413. *M. DeWulf.*

DUHEM (Pierre). — Les Précurseurs parisiens de Galilée. — Paris, Librairie scientifique A. Hermann, 1913, 605 pp. XX, 547. *M. De Wulf.*

DUMAS (Georges). — La tristesse et la joie. — Paris, Alcan, 1900. 7,50 fr. VII, 461. *C. L.*

DUMESNIL (Georges). — Le Spiritualisme. — Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1905. XII, 378. *Edgar Janssens.*

DUMESNIL (Georges). — Les conceptions philosophiques perdurables. Un vol. in-8°. — Paris, G. Beauchesne. 6 fr. XVII, 418. *C. Mathieu.*

DUMMERMUTH (P. F. A.-M.). — Defensio doctrinæ S. Thomæ Aq. de præmotione physica ; seu responsio ad R. P. V. Frins, S. J. In-8°, VI-436 pp. — Parisiis, P. Lethielleux. III, 219. *C. R. D.*

DUMONT (Arsène). — La morale basée sur la démographie. — Paris, 1901. IX, 141. *J. L.*

DUNAN (Ch.). — Théorie psychologique de l'Espace. — Paris, Alcan. III, 330. *D. N.*

DUPRAT (G.-L.), Les causes sociales de la folie. — Paris, Alcan, 1900. VIII, 314. *G. S.*

DUPRÉEL (E.), professeur à l'Université de Bruxelles. — Le rapport social. — Paris, Alcan. Prix : 5 fr. XX, 118. *G. Legrand.*

DURAND (J.-P.) (De Gros). — Nouvelles recherches sur l'esthétique et la morale. Paris, Félix Alcan 1900. VII, 353.

DURKHEIM. — Voir : BOUASSE.

DU ROUSSAUX (L.), professeur de philosophie à l'Institut Saint-Louis à Bruxelles. — Éléments de Logique. — Bruxelles, Société belge de Librairie. II, 120. *C. D.*

DU ROUSSAUX (L.), professeur à la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Institut Saint-Louis à Bruxelles. — Ethique. Traité de Philosophie morale. Un vol. de XI-309 pp. Prix : 3 fr. — Bruxelles, Albert Dewit. 1908. XV, 307. *Nicolas Balthasar.*

DWELSHAUWERS (Georges). — Raison et Intuition. Étude sur la philosophie de M. Henri Bergson. — Édition de la Belgique artistique et littéraire. XIV, 140. *Edgar Janssens.*

DWELSHAUWERS (Georges). — La Synthèse mentale. Un vol. in-8°. 276 pp. Paris, Alcan; (Bibliothèque de philosophie contemporaine), 5 fr. XVI, 485. *L. Noël.*

EHRHARDT (E.). — Voir : ALLIER.

EINIG (P.). — Institutiones dogmaticæ. Tractatus de Deo creante et de Deo consummante. — Treveris 1898. VI, 81. *D. Nys.*

EISLER (Rudolf). — Handwörterbuch der Philosophie. — Berlin, Mittler und Sohn, 1913, 802 pp. XX, 559. *M. De Wulf.*

EISLER. — Wundt's Philosophie und Psychologie. — Leipzig, Barth, 1902. XI, 220. *J. Homans.*

EISLER (Dr R.). — Philosophen-Lexicon. Leben, Werke und Lehren der Denker. — Berlin, Mittler. 1912. Prix : 16 Mks. XIX, 151. *M. De Wulf.*

ELEUTHEROPULOS (Dr Abr.). — Ueber das Verhältniss zwischen Platon's und Kant's Erkenntniss-theorie. — Uster, Frey, 1896 ; 32 S. V, 462. *A. P.*

ENDRES. — Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des Geistigen Lebens im 12. Jahrh. 1906. XVI, 131. *M. De Wulf.*

ENDRES. — Thomas von Aquin. Mainz, 1910. XX, 102. *M. De Wulf.*

ENGERT (Joseph), Dr phil. et theol. — Hermann Samuel Reimarus als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik. — Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1909 ; 160 S. Mk. 3. XVI, 331. *H. D.*

ERNESTI (Konrad). — Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien oder die erste zusammenhangende Begründung der christlichen Sittenlehre. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der einschlägigeu Wissenschaften. — Paderborn, Schöningh, 1900. IX, 293. *E. V. R.*

ESSER (Fr. Thomas) (Ord. Praed.). — Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung. — Münster 1895, Aschendorff Buchhandlung. III, 226. *D. H.*

EUCKEN (Rudolf). — Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung. — Leipzig, 1903. XII, 153. *D. Mercier.*

FABRE (J.). — La pensée chrétienne. Des Evangiles à l'Imitation de Jésus-Christ. Paris, Alcan, 1905. XIII, 455. *M. De Wulf.*

FABRE (Joseph). — La pensée moderne. De Luther à Leibniz, 563 pp. — Paris, Alcan, 1907. Prix : 8 fr. XVII, 579. *Ed. Jassens.*

FAGGI (A.). — Sulla natura delle proposizioni logiche. — Palermo, Alberto Reber, 1898. V, 456. *E. Anciaux.*

FARGES (Albert). — L'idée de Dieu d'après la raison et la science. Paris, 1894. I, 300. *D. M.*

FARGES (Albert). — La Liberté et le Devoir. Fondements de la Morale et critique des systèmes de Morale contemporains. — Paris, Berche et Tralin, in-8° de 518 pp. 1902. IX, 518. *D M.*

FARGES (Albert). — La crise de la certitude. Étude des bases de la connaissance et de la croyance, avec la critique de néo-kantisme, du pragmatisme, du newmanisme. etc. Un vol. grand in-8° de 396 pp. — Paris, 1907. Prix : 5,50 fr. XIV, 267. *G. Sentroul.*

FARGES (Mgr Albert). — La Philosophie de M. Bergson. Un vol. in-8°, 440 pp. — Paris, 5, rue Bayard. XX, 105. *M. De Wulf* ; XX, 234. *L. Du Roussaux.*

FARGES (Mgr Albert). — Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, ou du mouvement avec la critique de la Philosophie nouvelle ou du modernisme philosophique. Septième édition entièrement refondue. Un vol. in-8° de 443 pp. — Paris, Berche et Tralin, 1909. Prix : 6,50 fr. XVIII, 286. *N. Balthasar.*

FAVRE (Louis). — La Méthode dans les choses de la vie courante. — Paris, 1899. IX, 141. *J. M.*

FAVRE (Louis). — Bibliothèque des Méthodes dans les sciences expérimentales, publiée sous la direction de — I. La Méthode dans les Sciences expérimentales, par le même, II. L'organisation de la Science, par le même. IX, 140. *R. R.*

FAVRE (Julien), professeur à l'école normale du canton de Fribourg (Suisse). — Lacordaire orateur. Sa formation et la chronologie de ses œuvres. Un vol. grand in-8° de 599 pp. — Paris, Poussielgue, 1906. XIV, 275. *Georges Legrand.*

FAYE (E. de). — Voir : ALLIER.

FÉRÉ (Ch.). — Sensation et Mouvement. Études expérimentales de Psycho-Mécanique, 2e édit. — Paris, Alcan, 1900. Un vol. in-12 de la Bibl. de philosophie contemporaine, 170 pp. ; 2 fr. 50. VII, 346. *L. N.*

FERMI (Stefano). — Lorenzo Magalotti scienzato e letterato (1637-1722). — Piacenza, Bertola e Cr, 1903. XII, 141 *A. De Coene.*

FERRARI (Paolo). — I tre ordini della bonoscenza umana. — Genova, Fassicomo e Scotti, 1897. V, 215. *A. Thiéry.*

FERRARI (Lorenzo Paolo). — Il popolo che cosa fu-che cos'éche cosa dev'

essere. Saggio intorno alla Quistione sociale. Genova, 1902. IX, 409. *Jos. Lottin.*

FERRARI (Prof. L. Paolo). — I tre ordini della conoscenza umana. — Genova, 1897. I fondamenti della morale e del diritto. — Genova, 1899. X, 233. *J. C.*

FERREIRA-DEUSDADO, presidente honorario de terceiro congresso internacional de anthropologia criminal e vice-presidente de congresso penitenciario internacional de S. Petersburgo, etc. A anthropologia criminal eo congresso de Bruxellas. — Lisboa 1894. II, 118. *Is. Maus.*

FESTUGIÈRE, O. S. B. — La Liturgie catholique. Essai de synthèse, suivi de quelques développements. — Abbaye de Maredsous ; Louvain, Pierre Desbarax. Prix : 3 fr. 50. XX, 558. *Ed. Janssens.*

FISCHER (Mgr Dr Engelbert Lorenz). — Der Triumph der Christlichen Philosophie. Eine Festgabe zur Säcularwende. — Mainz, Franz Kirchheim, 1900. XI, 503. *Van Tichelen.*

FOERSTER (F.-W.). — L'École et le caractère. La Pédagogie de l'obéissance et la réforme de la discipline scolaire. Traduit de l'allemend par Pierre Bovet. Un vol. in-16 de 283 pp. de la « Collection d'Actualités pédagogiques ». — Saint-Blaise, Foyer solidariste, 1910 ; 2e édit. revue : 3 fr. XVII, 284. *G. Ryckmans.*

FONTAINE (J.). — Le modernisme sociale. Décadence ou régénération. — Paris, Lethielleux. XIX, 571. *G. Legrand.*

FOUCHER. — Oldenberg : Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté, traduit de l'allemand, avec une préface de Sylvain Lévi. Deuxième édition française. — Paris, Alcan, 1903. X, 222. *T. Golliez.*

FOUCHER DE CAREIL (Comte). — Descartes, la princesse Élisabeth et la Reine Christine, d'après des lettres inédites. Nouvelle édition. Un vol. in-8°. — Paris, Alcan. Prix : 4 fr. XVI, 164.

FOUILLÉE (Alfred). — La France au point de vue moral. Un vol. in-8° de 412 pp. — Paris, Alcan, 1900, X, 115. *Fern. Deschamps.*

FOUILLÉE (Alfred). — La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes. 2e édit. Un vol. in-8°. — Paris, F. Alcan. Prix: 7 fr. 50. XVIII, 601. *J. Henry.*

FOURNET (Dr). — Pensées philosophiques. Préface par M. Gardair. Un vol. Prix : 7 fr. 50. — Paris, Lethielleux. X, 120. *J. Malotaux.*

FRÉMONT (G.). — Les Origines de l'univers selon la Bible et les sciences. In-12 de 342 pp. — Paris, Berche et Tralin, 1898. VII, 348. *J. F.*

FRICK (C.). — Logica. — 3e édit., Fribourg en Brisgau, Herder 1902. X, 223. *G. Simons.*

FRICK (C.), S. J. — Logica in usum scholarum. — In-12, de VIII-296 pp. — Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1894. I, 413. *J. F.*

FRICK (C.), S. J. — Ontologia sive Metaphysica generalis in usum scholarum. — In-8° de VIII-204 pp. — Friburgi Brisgoviae, sumptibus Herder, 1894. II, 330. *J. F.*

FRICK (C.), S. J. — Ontologia sive Metaphysica generalis in usum Scholarum. — Quatrième édition revue et augmentée. Fribourg en Brisgau, Herder, 1911. Prix : 3 fr. 50 ; relié : 5 fr. XIX, 134. *M. De Wulf.* XX, 121. *M. Balthasar.*

FRISCHEISEN-KÖHLER (Dr Max). — Abriss der Geschichte der Philosophie von Chr. Joh. Deter. 9e edit. pp. 178. — Berlin, Verlag von W. Weber, 1910. Br. 3,20 Mk. ; rel. 4,20 Mk. XVII, 289. *G. Wallerand.*

FROGET (R. P. Barthélemy), maître en théologie, de l'ordre des Frères Prêcheurs. — De l'Habitation du Saint-

Esprit dans les âmes justes. — Paris, Lethielleux. VIII, 100. *D. M.*

FRÖHLICH (Dr). — Die Individualitaet.— Stuttgart, 1897. IX, 143 *J. C.*

FUHRICH (Dr Max), S. J , Jur. utr. Dr. — Rechtssubjekt und Kirchenrecht. I. Teil : Was ist ein Recht ? Das wesen des Rechts im subjektiven Sinne. Un vol. de 232 pp. — Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1908. XVI, 630. *P. Harmignie.*

GAILLARD (Gaston). — Une vie contemporaine. — Paris, Librairie C. Reinwald Schleicher Frères, éditeurs, X, 117. *G. Baudhuin.*

GAILLARD (Gaston). — De l'étude des phénomènes au point de vue de leur problème particulier. — Paris, Schleicher, 1903. XI, 499. *G. Simons.*

GAILLARD (Gaston). — Nobilisme. — Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1909. XVII. 428. *P. Christe.*

GABRYL (Fr). — Filozofia przyrody (Philosophie de la nature). Un vol. in-8° de XIII-460 pp. — Cracovie, Gebethner et Wolf. XVIII, 144. *C. Michalski.*

GARDAIR (M.-J.). — La connaissance. 1 vol. in-12 de 304 pp. — Paris, Lethielleux, 1895. II, 432. *E. Paillaube.*

GARDAIR (M.-J.), professeur libre de philosophie à la faculté des Lettres de Paris, à la Sorbonne. — La nature humaine. — Paris, 1896. IV, 224. *T. V. B.*

GARDAIR (M.-J.). — Les vertus naturelles.— Paris, P. Lethielleux. IX, 124. *D. Mercier.*

GAUDEAU, S. J. — Le besoin de croire et le besoin de savoir. VI, 326. *D. M.*

GAUL (Léopold). — Alberts des Grossen Verhältnis zu Plato. Münster, 1913. XX, 542. *M. De Wulf.*

GAULTIER (Paul). — L'Idéal Moderne. La question morale ; la question sociale ; la question religieuse. Un vol. de VII-355 pp. — Paris, Hachette, 1908. Prix : 3 fr. 50. XV, 430. *P. Harmignie.*

GAULTIER (Paul).— La vraie éducation. Un vol. in-16 de XI-283 pp. — Paris, Hachette, 1910. Prix : 3 fr. 50. XVII, 586. *G. Ryckmans.*

GAULTIER (Paul). — La pensée contemporaine. Les grands problèmes. Un vol. de 312 pp. — Paris, Hachette, 1911. XVIII, 610.

GAUTHIER (Alfred). — Avant-projet de code pénal suisse ; partie générale, par Carl Stooss (en allemand), avec traduction en regard par Alfred Gauthier. — Bâle et Genève, Von Georg et Cie, 1893. I, 292. *I. M.*

GAYRAUD (H.), ancien professeur à l'Institut catholique de Toulouse.— Saint Thomas et le prédéterminisme ; in-16. — Paris, Lethielleux, 1895. II, 218. *J. F.*

GAYRAUD (H.). — Les Démocrates Chrétiens. — Paris, V. Lecoffre, 1899. VI, 214. *J. V. C.*

GAYRAUD (H.). — Un catholique peut-il être socialiste. — Paris, Bloud, 1904. XII, 280. *Defourny.*

GAZAGNOL (Prof. Germain). — Die neue Bewegung des Katholizismus in Frankreich. In-12, 450 S. — München, Schub, 1903. XI, 212. *F. Martin.*

GELABERT et D. JOANNE MAURA. — De vita sensitiva et de anima brutorum. — Oriolae, 1899. X. 321. *D. Nys.*

GEMELLI (A.). — Del valore dell' experimento in psicologia, 64 pp. — Milan, La Scuola cattolica. XV, 149. *A. Michotte.*

GEMELLI (Fra Agostino). — Il segreto per esser felici. Conferenza.—Milano, 1908. XVI, 336. *Carmelo Scalia.*

GEMELLI (Dott. Fr. Agostino). — Le dottrine moderne della delinquenza. Critica delle dottrine criminali positiviste. — Firenze, Libreria editrice Fiorentina 1908; XV-159 pp. XVI, 481. *Carmelo Scalia.*

GEMELLI (Dott. Ag.), O. M. — L'Enigma della vita e i nuovi orizzonti delle scienze biologiche. Un vol. in-8° de 598 pp. — Firenze, Libreria editrice

Fiorentina, 1909. Lire 6. XVII, 133. *J. Van Mollé.*

GEMELLI (Agostino), O. F. M. — Sui rapporti tra scienza e filosofia. — Relazione al IV Congresso internazionale di filosofia in Bologna (6-11 Aprile 1911). — Firenze, Libreria editrice Fiorentina, 1911. XVIII, 449. *E. Chiocchetti.*

GENTILE GIOVANI. — Giordano Bruno nella storia della Cultura. — Milano-Palermo-Napoli, Remo Sandron, 1907. XVII, 580. *E. J.*

GÉNY (Père). — Questions d'enseignement de la philosophie scolastique. — Paris, Beauchesne, 1913. XX, 535. *M. De Wulf.*

GEYER (Reinhold). — Die Situation auf dem psychologischen Arbeitsfeld. — Berlin, Leonhard Simion, 1912. 89 pp., Mk. 2,50. XX, 242. *Fr. Fransen.*

GEYSER. — Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre. — Münster, Shöningh, 1909. XVIII, 112. *L. Noël.*

GEYSER (Dr Jos). Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. Un vol. in-8° de XX-750 pp., 2te Aufl. — Münster in Westf., Heinrich Schöningh. XIX, 441. *J. Lemaire.*

GIARD. — Voir : BOUASSE.

GIDE. — Voir : BELOS.

GILLET (M.), O. P. — Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote. Un vol. de XXV-180 p. — Fribourg (Suisse). O. Gschwend et Paris, Alcan, 1905. XIII, 221. *A. Wauthy.*

GILLET (R. P.). — L'Education du caractère. Un vol. de XII-302 p. Prix : 3 fr. — Desclée-DeBrouwer, 1908. XV, 320. *L. Noël.*

GILLET (R. P.). — La Virilité chrétienne. Conférences universitaires. Un vol. in-12 de 442 pp. — Desclée, 1909. Prix : 3 fr. 50. XVI, 161. *L. Noël.*

GILLET (R. P.). — Devoir et Conscience. Un vol. in-12 de 328 pp. — Bruges, Desclée, 1910. Prix : 3 fr. 50. XVII, 144. *L. Noël.*

GILLET (R. P.). — L'éducation du cœur. Un vol. in-12 de 368 pp. — Desclée. Prix : 3 fr. 50. XVIII, 145. *L. Noël.*

GILSON (Etienne), Agrégé de philosophie, docteur ès lettres. — Index Scolastico-Cartésien. Un vol. in-8° de la « Collection historique des grands Philosophes. » — Paris, Félix Alcan. Prix : 7 fr. 50. XX, 245. *M. De Wulf.*

GIORDANO BRUNO. — Opere italiane. Vol. I Dialoghi metafisici con note di Giovanni Gentile. In-12 de XXII-420 pp. — Bari, G. Laterza e figli, 1907. XIV, 266. *A. Pelzer.*

GILLOUIN (René). — Henri Bergson. Choix de textes avec étude du système philosophique. 220 pp. — Paris, Denis Michaud, 168, Boulevard Saint-Germain. Prix : 2 fr. XVII, 585. *C. Mathieu.*

GIRAUD (Victor). — Pascal. Opuscules choisis (Collection : Science et Religion). — Paris, Bloud et Cie, 1906. XIII, 97. *Edgar Janssens.*

GODTS (Rédemptoriste). — Les droits en matière d'éducation. Publié en fascicules chez De Meester, éditeur à Roulers. VIII, 314. *S. D.*

GOLDSCHMIDT (Ludwig). — Die Wahrscheinlichkeitsrechnung. — Leipzig, L. Voss, 1897. V, 218. *A. Thiéry.*

GOLDSCHMIDT (Ludwig). — Kantkritik oder Kantstudium. Für Immanuel Kant. — Gotha 1901. IX, 145. *J. C.*

GOLDSCHMIDT (Ludwig). — Kant über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott. 40 pp. Pr. 80 Pf. — Gotha, E. F. Thienemann. XI, 221. *D. M.*

GOLDSCHMIDT (Ludwig). — Baumanns Anti-Kant. — Gotha, Thienemann. XVI, 337. *G. R.*

GOLDSCHMIDT (Ludwig). — I. Kant und Haeckel ; II. Freiheit und Naturnotwendigkeit. — Gotha, Thienemann. XVI, 337. *G. R.*

GOMPERZ (Theodor). — Griechische Denker : Eine Geschichte der Antiken Philosophie. Dritter Band. Erste und

Zweite Aufl. — Leipzig, Veit et C°, 1909. VIII-483 pp. Pr. 12 Mk. XVII, 265. *A. Mansion.*

GOUJON (H.). — Les ennemis de la raison, la philosophie de la volonté et l'apologétique de l'immanence. — Lille, Morel, 1904. XII, 508. *Edgar Janssens.*

GOURD (J.-J.). — Les trois dialectiques. — Genève, Georg et C°. 1897. V, 459. *E. Anciaux.*

GOURD (J.-J.). — Philosophie de la Religion. Préface de M. Boutroux. Un vol. in-8° de la « Bibliothèque de Philosophie contemporaine ». — Paris, Alcan. Prix : 5 fr. XIX, 326. *A. B.*

GRABMANN (Martin). — Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie. — Wien, Herder, 1913, p. 94. XX, 541. *M. De Wulf.*

GRABMANN, professeur au Lycée épiscopal d'Eichstath. — Die Geschichte der scholastischen Methode nach den gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt. I. Band : Die Scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts. Gr. in-8° (XIV-354 S.). — Freiburg, 1909. XVII, 396. *M. De Wulf.*

GRABMANN. — Die Geschichte der scholastischen Methode. Nach den gedruckten und ungedruckten Quellen bearbeitet. Zweiter Band : Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert, gr. in-8° (XIV-586 S.). — Freiburg, 1911, Herdersche Verlagshandlung. M. 9, geb. in Kunstleder M. 10,40. XIX, 422. *M. De Wulf.*

GRABMANN (Martin), Dr Theol. et phil. — Die Lehre des Heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, 319 pp. — Regensburg, Verlagsanstalt von G. J. Manz. XI, 222. *L. D.*

GRABMANN (Martin). — P. Heinrich Denifle, O. P. Eine Würdigung seiner Forschungsarbeit. — Mainz, Kirchheim, 1906, 62 S. XIII. 350. *A. Pelzer.*

GRABMANN (Martin). — Thomas von Aquin. — Kösel, Kempten. 1912. Sammlung Kösel. XIX, 134 ; XX, 102. *M. De Wulf.*

GREDT (P. Jos.), O. S. B., professeur de philosophie au Collège Saint Anselme de Rome. — Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. Deuxième éd., augmentée et corrigée. Deux vol. in-8°. — Fribourg en Brisgau, Herder, 1912. Prix : 17 fr. 75 ; reliés : 20 fr. 75. XIX, 134. *M. De Wulf.* XX, 120. *N. Balthazar.*

GREDT (P. Jos.), O. S. B. — Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. — Roma, 1899. VI, 323. *R. P. S.*

GRÜNDER (Hubertus), S. J — « De qualitatibus sensibilibus et in specie de coloribus et sonis ». (Cum tabula picturarum tribus coloribus confectarum). Friburgi (Brisgoviae), B. Herder, 1911. XIX, 331. *A. Croegaert.*

GUASTELLA (G.). — Dottrina di Rosmini sull'essenza della materia. Deux fascicules de 20 + 17 pp. Palermo, tipografia « Boccone del Povero », 1901. XII, 513. *A. Sottile.*

GUASTELLA (G.). — Filosofia della Metafisica. Saggio secondo sulla teoria della conoscenza. Deux vol. in-8° de 755 + 1045 pp. Palermo, Remo Sandron editore, 1905. XII, 516. *A. Sottile.*

GUETTLER (Dr C.). — Psychologie und Philosophie. Ein wort zur Verständigung. — München, Piloty et Lochle, 1896. V, 211. *A. Thiéry.*

GUIBERT (J.). — Le Caractère. — Paris, Poussielgue, 1905. XIII. 99. *Edgar Janssens.*

GUIBERT (J.). — Les Croyances religieuses et les Sciences de la nature. — Paris. Beauchesne ; 320 pp. Prix : 3 fr. XV, 585. *L. Dechamps.*

GUILLAUME, curé-doyen de Beauraing. — Collection de Classiques chrétiens

comparés. — Tournai, Desclée et de Brouwer, 1895. II, 443. *D. M.*

GUTBERLET (Dr Const.). — Die Psychologie, XIV-557 pp. — Münster L. W., Theissing, 1896, 4 M. — Der Mensch, sein Ursprung u. seine Entwicklung. IV-620 pp. — Paderborn, F. Schöningh, 1896, 10 M. IV, 220. *A P.*

HAAN (H.), S. J. — Philosophia Naturalis in usum scholarum, in-8° VIII-220 pp. — Friburgi, Brisgoviae, sumptibus Herder, 1894. II, 331. *J. F.*

HARERT (O.), professeur au Grand Séminaire de Meaux. — La religion de la Grèce antique, XXIV-582 pp. — Paris, Lethielleux, 1910. XVIIII, 608. *A. Mansion.*

HABRICH (L.), Seminar-Oberlehrer. — Pädagogische Psychologie — Erster Teil : Das Erkenntnisvermögen. — Kempten, Jos. Kösel, 1901. X, 119. *J. Homans.*

HABRICH (L.). — Leven en Ziel — twee voordrachten vertaald uit het duitsch door G. Siméons. — Brugge, Van de Vyvere, 1907. Prijs : 0,65. XV, 149. *Kersten.*

HABRICH (L.). — Pedagogische Zielkunde, naar de tweede uitgave uit het duitsch vertaald door G. Siméons. Eerste deel : Het kenvermogen. — Brussel, J.-B. Willems, XXXIX-279 blz. XI, 108. *Frans van Cauwelaert.*

HABRICH (L.). — Pedagogische Zielkunde, uit het duitsch vertaald door G. Siméons IIe deel : Het Streefvermogen. In-8° XIV-545 blz. — Brugge, Van de Vyvere-Petyt, 6 fr. XIV, 261. *L. Kersten.*

HABRICH (L.). — Leben und Seele, Zwei Vorträge — Jos. Kösel'schen Buchhandlung. — Kempten, 1904. XI, 385. *D. M.*

HABRICH (L.). — Pädagogische Psychologie. Ersten teil : Das Erkenntnisvermögen. 3e auflage — Kempten, Kösel, 1908. XV, 336. *K.*

HABRICH (L.). — Psychologie pédagogique, traduite sur la 4e édition allemande « Pädagogische Psychologie », par G. Siméons et Fr. De Hovre. Vol. I : La faculté cognitive. 240 pp. — Liége, H. Dessain ; Kempten, Kösel. XX, 111. *Fr. Fransen.*

HACHET (P.). — Souplet. Examen psychologique des animaux. — Paris, Schleicher Frères. VIII, 426. *J. C.*

HALÉVY (Élie). — La Théorie platonicienne des sciences. 1 vol. in-8°. — Paris, F. Alcan, 1896. IV, 95. *D. N.*

HALÉVY (Elie). — La Formation du Radicalisme philosophique, 2 volumes. — Paris, Alcan, 1901. IX, 142 *M. D F.*

HALÉVY (Élie). — La formation du radicalisme philosophique. t. III : Le radicalisme philosophique. — Paris, Félix Alcan, 1904. XI, 379. *M. D. F.*

HALLEUX (J.). — Les Principes du positivisme contemporain. Exposé et critique. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1895. III. 101. *M. De Wulf.*

HALLEUX (J.). — L'Evolutionisme en morale. — Louvain et Paris, 1901. VIII, 432. *M. D. W.*

HAMELIN (O.). — Aristote, Physique II. Traduction et commentaire. In-8°, 172 pp. — Paris, Alcan, 1907. XV, 563. *J. Latinus.*

HANNEQUIN. — Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine. — Paris, Alcan, 1899. VII, 454. *D. Nys.*

HATZFELD (Ad.). — Pascal (Collection « Les Grands Philosophes »). — Paris, Félix Alcan. IX, 421. *P. S.*

HATZFELD. — St Augustin. (Collection des Vies de Saints). VIII, 314 *A. Michotte.*

HAUSTRATE et AUGER. — Cours complet de pédagogie, à l'usage des écoles normales. Tome I. — Tournai, Decallonne-Liagre, 1900. VII, 462. *D. M.*

HEDDE. — Quæstiones disputatæ de anima de Saint Thomas. — Lyon. XIV, 432. *M. De Wulf.*

HELWIG (Paul Iwan). — Eine Theorie des Schönen, Mathematisch-Psychologischen Studie. — Amsterdam, Delsman et Nolthenius. VII, 350.

HERMANT et VAN DE WAELE. — Les principales théories de la logique contemporaine. Paris, Alcan, 1909. XVI, 126. *L. Noël.*

HERNSHEIM. — Questions adressées aux philosophes : Notes posthumes, écrites en 1840 avec une notice sur le R. P. Hernsheim, par le R. P. Danzas. Paris, Lecoffre, 1903. X, 231. *D. Mercier.*

HERRERA (Juan). — Pensamientos Filosoficos, 28 pp. — La Paz, imprenta y litografia-boliviana, 1911. XIX, 448.

HERTLING (Dr Georg Freih. von). — Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. — Texte und Untersuchungen. Band II, herausgegeben von Dr Clemens Baeumker und Dr Georg Frei. von Hertling. — Munster, Aschendorf. III, 333. *M. De Wulf.*

HEYFELDER (Victor). — Ueber den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz. — Berlin, R. Gaertner's Verlagsbuchhandlung, 1897. V, 219. *A. Thiéry.*

HICKS (M. A.).—Aristotle. De Anima with translation, introduction and notes. — Cambridge, University Press. 1909. LXXXIII-626 pp. Pr. 18 S. XVII, 273. *A. Mansion.*

HINNEBERG (Paul). — Die Kultur der Gegenwart. Allgemeine Geschichte der Philosophie (I, V. Berlin, 1909). Baeumker. — Die Europaïsche Philosophie des Mittelalters. XVII, 395. *M. De Wulf.*

HISCHER (Wilhelm). — Die Einrichtung und der Entwickelungsgang der Schöpfung. — Lissa i/p., Königr. Preussen. VI, 87. *D. Nys.*

HITZE (Dr Fr.). — La Quintessence de la Question sociale, traduit par J.-B. Weyrich. — Louvain, 1896. IV, 89. *H. M.*

HÖFFDING (Harald). — Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience, traduction par Poitevin. — Paris, Alcan, 1900. VIII, 88. *C. L.*

HÖFFDING (Harald). — Histoire de la Philosophie moderne. Traduit de l'allemand par P. Bordier. 2 vol. 2me édit. 1908. Bibliothèque de philosophie contemporaine. — Paris, Alcan. XVII, 580. *J. Lemaire.*

HÖFFDING (Harald). — Philosophie de la religion. Bibliothèque de la philosophie contemporaine. — Paris, Alcan, 1908. XVI, 313. *Nicolas Balthasar.*

HONTHEIM (J.), S. J. — Institutiones theodicææ sive theologiæ naturalis secundum principia S. Thomæ Aquinatis ad usum scholasticum accomodavit. In-8° de X-832 pp. — Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1893. I, 416. *J. F.*

HONTHEIM (J.), S. J. — Der logische Algorithmus. — Berlin, F. Dames. IX, 148. *J. H.*

HORNICH (Dr). — Viertes Jahrbuch des Vereins für Christ. Erziehungswissenschaft. 422 S. — Kempten, Kösel, 1912. 6 M. XX, 404. *Frans De Hovre.*

HORTEN (M.), Privatdozent für orientalische Sprachen an der Universität Bonn. — Die speculative und positive Theologie des Islam nach Razi († 1209) und ihre Kritik durch Tuti († 1273), nach Originalquellen übersetzt und erläutert. Mit einem Anhang : Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen. Un vol. in-8° de VI-384 pp. — Leipzig, O. Harrassourtz, 1912. XX, 236. *J. Forget.*

HUBER (Dr Sebastian), O. professeur für Philosophie am kgl. Lyzeum in Freising. — Grundzüge der Logik und Noëtik im Geiste des hl. Thomas von Aquin. 168 pp. — Paderborn, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, 1906. Preis ; Mk. 2,50. XV, 423. *E. Gribomont.*

HUGON (R. P.), O. P. — Cursus philosophicus. 1er vol. : Logica, 500 pp. — Paris, Lethielleux. XIV, 254. *G. Simons.*

HUGON (R. P. Ed.), O. P. — Philosophia naturalis. Pars prima : Cosmologia. — Parisiis, Lethielleux, 1908. XV, 312. *D. Nys.*

HUGON (R. P. Ed)., O. P.— Cursus philosophiæ thomisticæ ad theologiam doctoris angelici propædeuticus. — Parisiis, Lethielleux. XVIII, 274. *D. Nys.*

HUIT (Ch.). — Les origines grecques du stoïcisme. — Paris, 1900. VII, 357. *M. D. W.*

HUIT (Ch.). — La Philosophie de la nature chez les anciens. — Paris, Fontemoing, 1901. IX, 114. *D. Nys.*

HUIT (Ch.), professeur honoraire de l'Institut catholique de Paris. — La vie et les œuvres de Ballanche. Un vol. in-8° de 376 pp. — Paris-Lyon, Librairie catholique, Emmanuel Vitte, 1904. XII, 402. *G. Legrand.*

INGENIEROS (José). — Principios du Psicologia Biologica, 471 pp. — Madrid, Jorro, 1913. XX, 405. *J. Van Mollé.*

INGEGNIEROS (José). — Psicologia genetica (Historia natural de las funciones psiquicas). Un vol. de 354 pp. — Buenos-Aires, 1911. XIX, 318. *Juan Zaragüeta.*

IZOULET (J.). — La Cité moderne. Métaphysique de la Sociologie. — Paris, F. Alcan. II, 441. *H. M.*

IZQUIERDO (Alberto Gómez). — Historia de la Filosofia del siglo XIX. — Zaragoza, Cecilio Gasca, 1903, XIX-600 pp. XI, 109. *A. P.*

IZQUIERDO (Alberto Gómez). — Nuevas direcciones de la Logica. — Madrid, Libreria de Victoriano Suarez. XV, 142. *Juan Zaragüeta.*

JACKS (L. P.), M. A. — The Alchemy of Thought. In-8° de VIII-349 pp. — London, Williams and Norgate, 1910 ; 10 S.6 d. XVIII, 140. *E. Boyd Barrett.*

JAEGER (Joannes, Dr phil.). — Wille und Willensptörungen. — Beyer, Langensalza, 1897 ; in-8° de 28 pp. ; 40 Pf. VII, 347. *L. N.*

JAESCHE (Emmanuel). — Die Grundzüge einer allgemeinen Weltanschauùng. — Leipzig, 1897. VI, 82. *D. Nys.*

JAMES (William). — Human Immortality. — Boston and New-York, Houghton Miflin and C°, 1898. VIII, 340. *J. C.*

JAMES (William). — L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive. Traduit par M. Frank Abauzit. — Paris, Alcan, 1906. XIV, 136. *Edgar Janssens.*

JAMES (William). — Précis de Psychologie, traduit par E. Baudin et G. Bertier. Un vol. in-8° de XXXVI-631 pp. de la Bibliothèque de Philosophie expérimentale. — Paris, Rivière, 1909. Prix : 10 fr. XVII, 142. *L. Noël.*

JAMES (William). — Varieties of religious experience. Traduit en français par Frank Abauzit. — Paris, Alcan, 1906. XVI, 304. *Nicolas Balthasar.*

JANSSENS (E.). — La philosophie et l'apologétique de Pascal. — Louvain, Institut supérieur de Philosophie ; Paris, Alcan, 1906. XIII, 456. *M. De Wulf.*

JANSSENS (Laurentius), S. T. D. — Prælectiones de Deo uno, quas ad modum commentarii habebat.— Romæ, typis vaticanis, 1899. — Tomus primus. VII, 265. *Th. V. B.*

JANSSEN (P. Rosarius). — Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin. Ein Beitrag zu ihrer Würdigung und eine Beurteilung ihrer Ausgaben. — Bonn, 1912. XIX, 430. *M. De Wulf.*

JEANNIÈRE, S. J. — Criteriologia. — Paris, Beauchesne. XX, 393. *M. De Wulf.*

JELINEK (Dr Jur. Ludwig). Elementare Metaphysiek. Selbstverlag des Verfassers, Zdolbunow, Russland. In-8° de 58 pp. XVIII, 451.

JERVIS. — La Gloriosa Rivelazione intorno alla creazione del Mondo. — Firenze, 1902. XI, 105. *T. G.*

JEUDON (L.). — La morale de l'honneur.

Un vol. in-8° de 246 pp. — Paris, Alcan, 1911. XVIII, 609. *A. Moustiers.*

JIMENEZ (Juan Aguilar). — La Crisis de la Constitución del Derecho de propiedad en la sociedad contemporanea. — Madrid, 1907 ; 54 pp. 1 peseta. XV, 160. *J. Z.*

JOB. — Voir : BOUASSE.

JOLY (Henri). — Psychologie des Saints. — Paris, V. Lecoffre, 1898. V, 209. *A. Thiéry.*

JOLY (Henri). — Malebranche. — Paris, Alcan, 1901. (5e Volume de la collection « Les Grands philosophes ». VIII, 427. *J. C.*

JOLY (Henri). — Sainte Thérèse. 1 vol. in-12. (Collection « Les Saints ». — Paris, Lecoffre, 1901. IX, 147. *Ar. B.*

JOUSSAIN (André). — Romantisme et Religion. Un vol. in-16 de 180 pp. de la Bibliothèque de philosophie contemporaine. — Paris, Félix Alcan, 1910. Prix : 2 fr. 50. XVIII, 142. *G. Wallerand.*

JOUSSET (Dr P.), médecin de l'hôpital Saint-Jacques. — Essai d'une doctrine spiritualiste en médecine. — Paris, Baillière et fils. 1897. V, 214. *A. Thiéry.*

JOYAU (E.), professeur de philosophie à l'Université de Clermont. — Epicure. Un vol. de 222 pp. (Collection des grands philosophes. — Paris, Alcan, 1910. Prix : 5 fr. XVIII, 46. *A. Mansion.*

JOYCE (P. George Hayward). — Principles of Logic. — Londres, Longmans. XX-429 pp. XVI, 123. *L. Noël.*

JUNGMANN (Karl). — René Descartes. Eine Einführung in seine Werke. Un vol. in-8° de VIII-234 pp. — Leipzig, Eckardt, 1908. XVI, 147, *Kersten.*

KACHNIK (Dr J.). — Ethica socialis seu Sociologia. Un vol. de 287 pp. — Olomucii, Sumpt. R. Promberger, 1909 ; fr. 6,60. XVII, 145. *G. Wallerand.*

KACHNIK (Dr J.). — Ethica catholica generalis. Un vol. de 555 pp. — Olomucii, Sumpt. R. Promberger, 1910 ; fr. 13,75. XVIII, 452.

KACHNIK (Dr J.). — Historia philosophiae. Un vol. de 133 pp. Ed. alt. — Olomucii, Sumpt. R. Promberger, 1909 ; 3 fr. XVII, 145. *G. Wallerand.*

KALLAS. — System der Gedächtnisslehre. — Dorpas, Laakmann, 1897. V, 217. *A. Thiéry.*

KANNENGIESER (A.). — Les origines du vieux catholicisme et les Universités allemandes ; 240 pp. Fr. 2,50. — Paris, Lethielleux. IX, 135. *A. P.*

KANT (Immanuel). — Logik. Neuherausgegeben von Dr Walter Kinkel. — Leipzig, 1904. XII, 505. *C. Sentroul.*

KAPPES (Professor Dr). — Abriss der Logik und Erkenntnisstheorie, 58 pp. In-12. — Abriss der Psychologie, 74 pp. In-12. — Münster, i. W. H. Mitsdörffer's Buchhandlung, 1899. VI, 452. *G. H.*

KARPPE (S.). — Etude sur les origines et la nature du Zohar, précédée d'une étude sur l'histoire de la Kabbale. Un vol. de X-604 pp. — Paris, Alcan, 1901. XI, 369. *A. Pelzer.*

KAUFFMANN (Max). — Immanente Philosophie. Erstes Buch : Analyse der Metaphysik. — Leipzig, Engelmann, 1893. III, 106. *J. H.*

KAUFMANN (Nic.). — Etude de la cause finale et son importance au temps présent, traduit de l'allemand par A.-F. Deiber. VI, 215. *C. P.*

KEIM (A.). — Helvêtius, sa vie, son œuvre. Un vol. in-8°. - Paris, Alcan. XVII, 136. *Jean Neven.*

KEYSERLING (Graf Hermann). — Unsterblichkeit. Eine Kritik der Beziehungen zwischen Naturgeschehen und menschlicher Vorstellungswelt. Zweite auflage, 285 S. — München, J.-F. Lehmanns Verlag, 1911. XIX, 443. *F. Palhoriès.*

KEYSERLING (Graf Hermann). — Schopenhauer als Verbilder. — Leipzig, Fritz Eekardt Verlag, 1910. XIX, 579. *F. P.*

KINKEL (Dr Walter). — Immanuel Kant's Logik, neuherausgegeben. — Leipzig, 1904. XII, 505. *C. Sentroul.*

KLEINPETER (H.). — Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart. Un vol. de XII-156 pp. — Leipzig, Barth, 1905. XV, 313. *R. Feys.*

KLIMKE (F.), S. J. — Der Mensch. Darstellung und Kritik des anthropologischen Problems in der Philosophie Wilhelm Wundts. V-274 S. — Graz und Wien, Verlagsbuchhandlung « Styria », 1908. Mk 2,90. XVI, 627. *P. M.*

KOCH (Dr). — Pseudo-Dionysius Areopagita in seiner Beziehungen zum Neo-Platonismus und Mysterienwesen. — Mainz, Kirchheim, 1900, IX, 113. *M. De Wulf.*

KORNFELD (Heinr.). — Moses Mendelssohn und die Aufgabe der Philosophie. — Berlin, Duncker, 1896. 37 S. Mk 0,80. V, 95. *A. P.*

KOVALEWSKY. — Voir : *Belos.*

KOWALEWSKI (Dr Arnold). — Ueber das Kausalitätsproblem. — Leipzig, Oswald Mutze, 1898. VII, 254. *J. H.*

KREBS (Dr). — Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, an der Hand der Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis. (Beitrage zur Geschichte der Philos. des Mittelalters. XI, 3-4, 1912). XV, 392. *M. De Wulf.*

KREWER. — Grundlagen einer organischen Weltanschauung, Bibl. f. Philos. 5. Band. 73 S. — Berlin, 1912. XV, 405. *J. Van Mollé.*

KRUG. — De pulchritudine divina libri tres. — Friburgi-Brisgoviae, Herder, 1902. IX, 537. *D. M.*

KUHN (E.). — Kants Prolegomena in sprachlicher Bearbeitung. 156 S. — Gotha, Thienemann, 1908. Mk. 2,50. XVI, 338. *L. N.*

LAGRÉSILLE (Henry). — Essai sur les fonctions métaphysiques. — Paris, 1898. VI, 85. *D. Nys.*

LAGRÉSILLE (Henry) — Le fonctionnisme universel. Essai de synthèse philosophique. Paris, Fischbacher, 1902. X, 316. *D. Nys.*

LAGRÉSILLE (Henry). — Le fonctionnisme universel (Essai de synthèse philosophique). Le monde psychique : les ordres des idées et des âmes. — Paris, Fischbacher, 1906. XV, 336. *L. Dechamps.*

LAHOUSSE (P.), S. J. — Prælectiones metaphysicæ specialis. Vol. I Cosmologia. Lovanii, 1896. IV, 314. *D. Nys.*

LAISANT (C.-A.). — L'éducation fondée sur la science. 2e édition. — Paris, Alcan, 1905. XIII, 348. *M. Plissart.*

LAMINNE (Jacques), chanoine. — Le traité « peri hermeneias », d'Aristote. Traduction et commentaire, 61 pp. — Bruxelles, Hayez, 1901. IX, 149. *X. P.*

LAMINNE (Jacques), chanoine. — La philosophie de l'inconnaissable. La théorie de l'évolution. Étude critique sur les « Premiers Principes » de H. Spencer. Bruxelles, Dewit, 1908. XV, 306. *M. Defourny.*

LANG (Dr Alb.). — Maine de Biran. Ein Beitrag zur Geschichte des Kausalproblems. — Köln A. R., Bachem. IX, 390. *G. S.*

LANG (Dr Alb.). — Aphoristische Betrachtungen über das Kausal-problem. Grundlinien einer Theorie der Kausalität, pp. 190. — Köln, Bachem, 1909. XVII, 575. *G. Simons.*

LANG (Andrew). — Mythes, cultes et religion, traduit, avec la collaboration de A. Dirr, et précédé d'une introduction par Léon Marillier. — Paris, Alcan 1896, XXVIII-680 pp. III, 437. *Ch. Martens.*

LANGE (Helene). — Intellektuelle Grenzlinien zwischen Mann und Frau, Frauenwahlrecht. — Berlin, W. Moeser. V, 223. *A. Thiéry.*

LANUSSE (abbé Eugène), professeur de philosophie. — Étude philosophique à propos de la Théodicée de Kant. Un

vol. in-8° de 80 pp. — Le Puy, Imprimerie de l'avenir de la Haute-Loire. XIV, 274. *Charles Delmas.*

LANUSSE (E.). — Études et controverses philosophiques. — Paris, Roger et Chernoviz, 1909. XVIII, 272. *D. Nys.*

LARGENT. — St-Jérôme (Collection des vies de Saints). VIII, 315. *A. Michotte.*

LA SCALA (Fr. Pius), lector Ord. Min. Cap. — Cursus philosophicus ad usum seminariorum hodiernis accommodatus exigentiis ; 2 vol. in-8° cum figuris polychromis. Paris, Lethielleux. XIX, 330. *P. Gilbert Remans.*

LASPLASAS. — Varie Varia, primero. — La Sabiduria (Santa Tecla, tipografia catolica), 1901. X, 228. *E. Lanusse.*

LASPLASAS. — Varie Varia, segundo. — El compuesto humane (Santa Tecla, tipografia catolica, 1901). X, 230. *E. Lanusse.*

LASPLASAS. — Ensayo de una definicion de la Escolastica. — Barcelona, 1903. X, 237. *J. Ceulemans.*

LATOUR (Marius). — Premiers principes d'une théorie générale sur les émotions. Un vol. petit in-8°, 300 pp. Paris, Alcan. XX, 1912. XX, 240. *J. Lemaire.*

LAUDOWICZ (Félix). — Wesen und Ursprung der Lehre von der Präexistenz der Seele, und von der Seelenwanderung in der griechischen Philosophie. — Berlin, Selbstverlag der Verfassers. V, 226. *A. Thiéry.*

LAUVRIÈRE (E.). — Edgar Poë. Étude de psychologie pathologique. — Paris, Alcan, 1904. XII, 132. *G. Simons.*

LE BON (Gustave). — Psychologie du socialisme ; 3e édition refondue et entièrement remaniée. Paris, Félix Alcan. X, 323. *H. Clément.*

LECHALAS (Georges). — Étude sur l'espace et le temps. — Paris, Alcan, 1895. III, 109. *D. N.*

LECHALAS (Georges). — Études esthétiques. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). — Paris, Alcan, 1902. X, 226. *A. Walgrave.*

LECHALAS (Georges). — Étude sur l'espace et le temps. 2e édit. — Paris, Alcan, 1910. XVIII, 276. *D. Nys.*

LECHARTIER (G.). — David Hume, moraliste et sociologue. — Paris, Alcan. IX, 286. *J. Van Cauwenbergh.*

LECLÈRE (Albert). De Facultate verum assequendi secundum Baimesium. Thesis Facultati Litterarum Parisiensi proposita. — Parisiis, Chevalier-Marescq et socii. IX, 407. *E. Leroux.*

LECLÈRE (Albert), docteur ès lettres, professeur agrégé à la Faculté des Lettres de l'Université de Berne. — La morale rationnelle dans ses relations avec la philosophie générale. Un vol. in-8° de 543 pp., fr. 7,50. — Paris, Alcan ; Lausanne, Payot et Cie, 1908. XV, 323. *Nicolas Balthasar.*

LEENHARDT (F.). — L'Évolution, doctrine de liberté. Un vol. de 155 pp. — Foyer solidariste, St-Blaise et Roubaix, 1910 ; 2 fr. XVII, 288. *C. Mathieu.*

LEGRAND (Georges). — La force morale. Paris, Lethielleux. XVIII, 429. *M. De Wulf.*

LEGRAND (Georges). — Le travail. 55 pp. — Namur, Godenne. XI, 233. *D. M.*

LEGRAND (Georges). — Pourquoi lit-on des romans ? — Namur, Godenne, 1906. XIII, 455. *M. De Wulf.*

LEGRAND (Georges). — Les Confessions de Saint Augustin, 71 pp. — Bruxelles, 1908. XV, 566. *M. DeWulf.*

LEGRAND (Georges). — L'Évolution des doctrines économiques au XIXe siècle. Brochure in-8° de 22 pp. — Bruxelles, Weissenbruch, 1909. XVII, 146. *L. N.*

LEGRAND (Georges), professeur d'Économie sociale. — Précis d'Économie sociale. — Louvain Uystpruyst ; Paris, Beauchesne, 1912, in-8°, 360 pp. 4 fr. (Bibliothèque de la Société d'Études morales et juridiques, vol 6). XIX, 439. *Val. Fallon.*

LEGRÉSILLE (H.). — Quel est le point de vue le plus complet du monde, etc. ? — Paris, 1897. IV, 312. *D. Nys.*

LEICHT (Dr). — Lazarus der Begründer der Völkerpsychologie. — Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung. XII, 157.

LEMAIRE J.), Prof. in Seminario minori Mechliniensi. — Cosmologia sive philosophia mineralium. — Mechliniae, 1913. XX, 394. *M. De Wulf*; XX, 397. *D. Nys.*

LEMAIRE (Paul). — Le Cartésianisme chez les Bénédictins. Dom Robert Desgabets. Son système, son influence et son école, d'après plusieurs manuscrits et des documents rares ou inédits. — Paris, Félix Alcan, éditeur 1902. X, 411. *Gaston Faelens.*

LEMKUHL (A.). — La Question sociale. Louvain, 1895 et 1896. IV, 89. *H. M.*

LEMOS (P. Placido-Angel), Ord. fr. Miss. — La vida organica en si misma y en sus manifestaciones. 488 pp., 3 pesetas. — Libreria católica de Gregorio del Amo, 1902. XII, 393. *L.Van Halst.*

LÉON (A.), agrégé de philosophie, docteur ès lettres. — Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet. Un vol. in-8°, 294 pp. — Paris, Alcan, 1907. XVI, 633. *J. H.*

LÉPICIER (A. M.). — Tractatus de Deo uno. — Paris I. Tractatus de Sanctissima Trinitate. Paris, Lethielleux, 1902. X, 113. *G. Simons.*

LÉPICIER (A.-M.). — L'œuvre des six jours. XII, 136. *Abel Brohée.*

LEPIDI (R. P.). — Opuscules philosophiques. Traduits de l'italien par E. Vignon. Paris, Lethielleux, 1900. VIII, 85. *G. S.*

LÉVI (A.). — Essai psychologique sur le caractère Lamertin, Bruxelles, 1895. III, 336. *A. T.*

LÉVI (Sylvain). — Voir OLDENBERG ET FOUCHER.

LÉVY-BRUHL. — La philosophie d'Auguste Comte. Un vol. in-8° de 417 pp. — Paris, Félix Alcan, 1900. IX, 282. *Fernand Deschamps.*

LÉVY-BRUHL. — Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. — Paris, Alcan, 1910, 460 pp. XVIII, 118. *Defourny.*

LÉVY-BRÜHL. — Voir aussi : BOUASSE.

LINDSAY (James). — The Psychology of Belief. Un vol. in-12 de XI-71 pp. — Edimburg and London, William Blackwood and Sons, 1910. XVIII, 451.

LIPPS (Theodor). — Komik und Humor, eine psychologisch-œsthetische Untersuchung. — Hamburg und Leipzig, Leopold Voss, 1898. VII, 351.

LIPPS (Theodor), Professor a. d. Universität, München. — Raumaesthetik und geometrisch-optische Täuschungen, (avec 183 fig. et un tableau hors texte). — Leipzig, J.-A. Barth, 1897. V, 207. *A. Thiéry.*

LIPPS (Theodor). — Vom Fühlen, Wollen und Denken, und Einheiten und Relationen. — Leipzig, Barth, 1902. XI, 221 *J. Homans.*

LODS (Ad.). — Voir : ALLIER.

LORENZELLI (Benedictus), antistes urbanus, philosophiæ et theologiæ, utriusque juris doctor. — Philosophiæ Theoreticæ Institutiones secundum doctrinam Aristotelis et S. Thomæ Aquinatis quas in Pontificio collegio de Propaganda Fide tradebat. — Paris, Lethielleux, 1896. III, 222. *Cl. V.*

LOSACCO (Michele). — Razionalismo e misticismo, saggi e profili. Milano, Libreria Editrice Milanese, 1911. Prezzo : L. 3,50. XX, 113. *B. Nardi.*

LOTTIN (J.). — Quetelet, statisticien et sociologue. — Louvain et Paris, 1912. XIX, 148. *M. De Wulf.*

LOUIS. — Doctrines religieuses des philosophes Grecs. — Paris, Lethielleux, 1909, VII-374 pp. Bibliothèque d'Histoire des Religions. Prix : 4 fr. XVII, 275. *A. Mansion.*

LUTZ. — Die Psychologie Bonaventuras nach den Quellen dargestellt. Beiträge zur Geschichte, der Philosophie des Mittelalters, VI, 4 et 5. — Munster, 1909. XVII, 408. *M. De Wulf.*

)ANTEC (Félix). — Le conflit, entre-ens philosophiques. — Paris, Ar-and Colin IX, 535. *D. M.*

ILLEAU (L.). — Histoire de la philo-phie atomistique. — Paris, F. Alcan. , 312. *D. Nys*

KENZIE (Dr William). — Alle fonti ella vita. In-8°, 350 pp. — Genova, ormiggini, 1912. XX, 107. *F. Palho-ès.*

RY-CORREALE (Francesco). — Sag-o filosofico sull'errore ; Letture sul ositivismo : La religione e la con-ienza ; Introduzione allo studio della osofia integrale. (Parte prima : la osofia è una scienza ? Dispensa rima). — Foggia, tipografia D. Pas-relli, 1903-1904. XII, 150. *F. Mar-n.*

IER, S. J. — Psychology, fourth édi-on re-written and enlarged. — Lon-en, Longmann Green, 1900. VIII, 217. . *M.*

ER (Dr Heinrich). — Die Syllogistik es Aristoteles. Zweiter Theil. Die gische Theorie des Syllogismus und e Entstehung der aristotelischen ogik. Erste Hälfte ; Formenlehre nd Technik der Syllogismus. — Tü-ngen, 1900. VII, 357. *J. H.*

ER (Dr Heinrich). — Die Syllogistik es Aristoteles. Zweiter Theil : Die gische Theorie des Syllogismus und e Entstehung der aristotelischen ogik. Zweite Hälfte : Die Entstehung er Aristotelischen Logik. — Tübin-en, 1900. IX, 418. *J. Huys.*

APERT. — Voir : BELOS.

DATO (Pio de), S. J. — Institutiones hilosophicae ad normam doctrinæ ristotelis et Sti Thomæ Aquinatis, udiosœ juventuti breviter propo-tœ Volumen unicum — Romæ, Ty-ogr. polyglotta S. C. de Prop. Fide, 894. II, 224. *A. V.*

O. — Le pessimisme contemporain ollection « Science et Religion »). — aris, Bloud, 1901. IX, 293. *Ar. B.*

MANSION (A.). — Introduction à la physique d'Aristote. — Louvain, Institut de Philosophie, 1913. XX, 396. *G. Colle.*

MARÉCHAL (Christian), agrégé de l'Université. F. De la Mennais. Essai d'un système de philosophie catholique (1830-1831). Etudes de philosophie et de critique religieuse. Ouvrage inédit, recueilli et publié d'après les manuscrits avec une introduction, des notes et un appendice. Un volume. — Paris, Bloud, 1906. XIV, 119. *Georges Legrand.*

MARILLIER (Léon). — Voir : LONG (ANDREW).

MARIUSPOLSKY (Dr L.). — Zur Geschichte des Entwicklungsbegriffs. — Bern, Steiger, 1897. VI, 79. *D. Nys.*

MASON (Dr E.) — Telepathy and the subliminal self. — New-York, H. Holt a. Co, 1897. V, 221. *A. Thiéry.*

MASSART (J.) et VANDERVELDE (Em.). — Parasitisme organique et parasitisme social. — Paris, Schleicher, 1898. VI, 442. *Ed. Crahay.*

MARTIN (Jules). — L'apologétique traditionnelle. Tome I : Les cinq premiers siècles. Tome II : Du septième siècle au dix-septième siècle. Deux volumes in-12. Paris, Lethielleux. XIII, 225 *Léon Noël.*

MARTIN (Jules). — Philon (collection « Les grands Philosophes »). In-8°, 303 pp. — Paris, F. Alcan, 1907. Prix : 5 fr. XV, 564. *P. Ladeuze.*

MARTINI (Dott. Angelo). — I fatti psichici riviviscenti (Studio psicologico), in-8°, 227 pp. — Catania, Francesco Battiato, Editore, 1910. XIX, 329. *Emile Chiocchetti.*

MARTY (Prof. Dr). — Was ist Philosophie ? Prag, Jos. Roch, 1897 ; 35. VI, 93. *A. P.*

MASNOVO (Dott. Amato). — Una questione di ontologia nella scuola di Lovanio. Extrait de la Rivista di filosofia neo-scolastica, anno 1°, n° 2, aprile

1909, n° 4, nov. 1909. — Firenze, Libr. éditrice fiorentina, 1909. XVIII, 448. *N. Balthasar.*

MATTIUSSI. — Fisica razionale. — Milano, 1901. XI, 103. *L. P.*

MAUERHOF (Emil). — Das Wesen des Tragischen in alter und neuer Zeit. — Zurich und Leipzig, Karl Henckell und C°. VII, 352.

MAUMUS (R. P.). — Voir : BELOS.

MAURA (D. Joanne) et GELABERT. — De Vita sensitiva et de anima brutorum. — Oriolae, 1895. X, 321. *D. Nys.*

MAUSBACH (Joseph). Doktor der Theologie und professor an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. — Die Ethik des hl. Augustinus. Zwei Bände, gr in-8°, XX-844. S. — Freiburg, 1909. Herdersche Verlagshandlung. M. 15. XVIII, 138. *M. De Wulf.*

MAUSBACH (Joseph), prof. Univers. Münster. — Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin. — Freiburg, 1911, Herdersche Verlagshandlung. XVIII, 605. *F. Pathoriès.*

MEDICUS (Fritz). — Kant's Philosophie der Geschichte. — Berlin, Verlag von Reuther u. Reichard, 1902. X, 144. *G. Faelens.*

MEDICUS (Fritz). — Die beiden Principien der sittlichen Beurteilung. — Halle a. S., Max Niemeyer, 1902 ; 24 pp. XI, 218. *V. C.*

MEDICUS (Fritz). — J.-G. Fichte : dreizehn Vorlesungen. Un vol. in-8° de VIII-269 pp. — Berlin, Reuther und Reichard, 1905. XV, 152. *C. Sentroul.*

MENTRÉ (F.), professeur à l'Ecole des Roches. — Cournot et la Renaissance du Probabilisme au XIXe siècle. Un vol. in-8° de la « Bibliothèque de philosophie expérimentale », 657 pp. — Paris, Rivière. Prix : 12 fr. XVI, 156. *F. Nicolas.*

MERCIER (Mgr).— Cours de philosophie. Volume I : Logique et notions d'ontologie, in-8° de VII-636 pp. — L vain, Uystpruyst ; Paris, Alcan, 18 II, 221. *J. Forget.*

MÉRIC (Mgr E.). — Voir ROLFI et RANGEON (H.).

MERTEN (O.), prof. à l'Université Liége. — Les limites de la philo phie. — Namur, Wesmael-Charli 1896. IV, 95. *A. W.*

MERTEN (O.). — L'esprit critique philosophie. — Discours prononc l'occasion de l'ouverture des cour l'Université de Liége.— Liége, H. P celet, 1904. XII, 282. *J. Janssens.*

MEYER. — Institutiones juris natura editio altera. — Freibourg, i. B Herder. XIV, 254. *G. Simons.*

MEYER (A.). — Etude critique sur relations d'Erasme et de Luther. P face de Ch. Andler. Un vol. in-8° a portrait de l'auteur, XV-174 pp. Paris, F. Alcan. Prix : 4 fr. XVIII, 1 *Elno.*

MEYER (Edouard). — Histoire de l'a quité, tome I, traduit par Maxime vid. Un vol. in-8° de 284 pp. — Pa Geuthner, 1912. XX, 554. *G. Legra*

MEYER (Martin). — Aphorismen zur M ralphilosophie ; 297 S. — Berlin u Leipzig, Seemann. XVI, 164. *Kerst*

MEYER (Th.), S. J. — Institutiones Ju naturalis seu Philosophiæ moralis u versæ secundum principia S. Thom Aquinatis ad usum scholarum. Paris Jus naturæ speciale. Fribourg-en- Herder, 1900, XXVIII-854 pp. VIII, *Dr S. Reinstadler.*

MICHELET. — Dieu et l'agnosticis contemporain. Paris, Gabalda, 19 XVI, 311. *Nicolas Balthasar.*

MICHELITZ (Dr Anton). — Atomismu Hylemorphismus und Naturwisse schaft. — Graz, 1897. IV, 311. *D. N*

MICHOTTE (P.). — Etudes sur les th ries économiques qui dominèrent Belgique de 1830 à 1886. Un vol. in de XXII-472 pp. — Louvain, 19 XIII, 88. *C. Sentroul.*

MIELLE (Paulus). — De substantiæ corporalis vi et ratione, etc. — Lingonis, Rallet-Bideaud 1894. I, 419. *D. N.*

MIELLE (M.-P.). — La matière première et l'étendue. Fribourg, 1898. VI, 89. *D. Nys.*

MIGNON (A.). — Les origines de la scolastique et Hugues de St-Victor. 2 vol. — Paris, Lethielleux, 1895, III, 107. *M. D. W.*

MIGNOT (Mgr). — Lettres sur les études ecclésiastiques. — Lecoffre, Gabalda, 1908, XVII-325 pp. Prix : 3 fr. 50. XVI, 120. *L. Noël.*

MIGY (M.-J.). — Voir : WEISS (R. P. A.-Marie) et COLLIN (L.).

MILLION (P.). — La clef de la philosophie scolastique. Etude sur la composition substantielle des corps. VI, 76. *D. Nys.*

MOELLER (Nicolaï). — Un chapitre de l'histoire de la philosophie en Allemagne. — De Leibniz à Hegel Un vol. de 400 pp. Bureaux de Durendal. — Bruxelles, 1910. XVIII, 280 *F. Palhoriès.*

MOISANT (Xavier). — Dieu, l'expérience en métaphysique. — Paris, Rivière. XVI, 310. *Nicolas Balthasar.*

MONCALM. — L'origine de la pensée et de la parole. Un vol. in-8° ; 5 fr. — Paris, Alcan, 1900. VIII, 218. *D. M.*

MONOD. — Voir : BOUASSE et ALLIER.

MOORE (Dr Edward). — Studies in Dante; second series. — Oxford, Clarendon Press, 1899. VII, 341. *Ch. Martens.*

MOORE (Dr Edward). — Principia Ethica. — Cambridge, in-8° de XXVII-252 pp. XV, 423. *C. Sentroul.*

MOORE (Vida F.). — The Ethical aspect of Lotze's Metaphysics. — New-York, Macmillan, 1901. IX, 138. *G. B.*

MOTORA, professor of psychology, Imperial University, Tokyo. — An Essay on Eastern Philosophy. — Leipzig, Voigtlander, 1905. XIII, 346. *Th. Gollier.*

MÜFFELMANN (Dr Leo). — Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie ; 115 pp. Mk. 3,60. — Leipzig, Barth, 1902. X, 329. *L. Noël.*

MÜNSTERBERG (Hugo). — Harward psychological studies. Vol. I. — New-York, Macmillan and Co. X, 322. *J. Ceulemans.*

MÜNSTERBERG (Hugo). — Philosophie der Werte. Un vol. VIII-486 S. — Leipzig, Barth, 1908, 10 Mk. XVI, 145. *Emmanuel Prüm.*

MURAT (Dr L.). — L'Idée de Dieu dans les sciences contemporaines. Le firmament, l'atome, le monde végétal. En collaboration avec le Dr P. MURAT. Préface de M. DE LAPPARENT. In-12 de LVII-464 pp. — Paris, Pierre Téqui, rue Bonaparte, 1909. Prix : 3 fr. 50. XVIII, 443. *N. Balthasar.*

MURAT (Dr L.). — Les merveilles du corps humain. Un vol. in-8° écu de CXXXVIII-752 pp. — Paris, Téqui 1912. XIX, 448. *Dr J. Van Mollé.*

MURRI (R.). — Battaglie d'oggi. Cultura del Clero. — Roma, Società editrice Romana, 1901. IX, 294. *J. M.*

NED (Edouard). — L'énergie Belge. — Bruxelles, A. Dewit, 1906. XIII, 98. *Edgar Janssens.*

NICEGRO (Constante Amor y). — Del derecho de castigar ; su naturaleza, su origen, su fundamento, y opiniones acerca de estos puntos. — Santiago, 1901. IX, 147. *J. M.*

NICOLA, Canonico Primicerio Camera. — Saggio di filosofia comparata intorno ai sistemi in protologia. — Salerno, tipi Fratelli Jovane, 1908. XV, 329. *C. S.*

NIETEN (Dr). — Lessings religionsphilosophische Ansichten bis zum Jahre 1770 in ihrem historischen Zusammenhang und in ihren historischen Beziehungen. Nebst Anhang : Grundzüge von Lessings Religionsphilosophie. — Dresden, Naumann, 1896, 95 S., 1,50 M. V, 97. *A. P.*

NIETSCHER (Dr H.). — Causal Nexus

zwischen Leib und Seele und die daraus resultierende Psychophysische Phänomene. — Verlag von Ruhfus, Dortmund. VII, 457. *C. L.*

NOEL (Léon), docteur en philosophie. — La Conscience du libre arbitre. — Louvain, Inst. supér. de philosophie, rue des Flamands. Paris, P. Lethielleux, éditeur, rue Cassette, 10 ; 1899. VI, 321. *L. B.*

NORDAU (Max). — Dégénérescence. Traduit de l'allemand par Aug. Dietrich. Paris, Alcan, 1894. 2 vol. I, 186. *D. M.*

NOURRISON, membre de l'Institut. — Voltaire et Voltairianisme. — Paris, Lethielleux. III, 440. *M. De Wulf.*

NUÑEZ (P. Zacarias Martinez). — Estudios biológicos ; 2e série : La Herencia. Hipótesis acerca del sueno. Optimismo cientifico ; 3e série : La Finalidad en la ciencia. — Madrid, Saenz du Jubera Hermanos, 1907. XIV, 591. *Dr Juan Zaragüeta.*

NYS (D). — La Notion du temps d'après les principes de Saint Thomas d'Aquin. Institut supérieur de Philosophie. — Louvain, 1898. V, 463. *M. De Wulf.*

NYS (D.). — La notion d'espace au point de vue cosmologique, 290 pp. — Louvain, 1901. VII, 458. *M. De Wulf.*

NYS (D.). — La notion du temps. 2me édition remaniée et augmentée. Un vol. in-8° de 308 pp. — Louvain, Institut de Philosophie, 1913. XX, 349. *J. Lemaire.*

OBERMANN (Dr J.). — Grundlinien einer psychologischen Aesthetik. — Wien, Selbstverlage des Verfassers. VII, 350.

OLDENBERG. — La religion du Véda, traduit de l'allemand par V. Henry, avec une préface du traducteur. Un vol. in-8° de XXI-520 pp. — Paris, Alcan, 1903. X, 221. *T. Golliez.*

OLDENBERG. — Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté. Traduit de l'allemand par Foucher, avec une préface de Sylvain Lévi. Deuxième Edition française. — Paris, Alcan, 1903. X, 222. *T. Golliez.*

ORTOLAN (R. P. Th.). — Savants et chrétiens, ou Etude sur l'origine et la filiation des sciences. in-8° de 484 pp. — Paris, chez Delhomme et Briguet, 1898. V, 98. *J. F.*

OSSIP-LOURIÉ. — Croyance religieuse et croyance intellectuelle. — Paris, Alcan, 1908 (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Un vol. in-16, 175 pp. 2,50 fr. XV, 433. *Natalis.*

OTTEN (Dr Alois). — Einleitung in die Geschichte der Philosophie. — Die Gottesidée, die leitende Idee in der Entwicklung der griechischen Philosophie (Paderborn, 1895. II, 217. *M. D. W.*

PACHEU (J.). — Du positivisme au mysticisme. Étude sur l'inquiétude religieuse contemporaine. — Paris, Bloud et Cie. XIV, 128. *G. Simons.*

PAINLEVÉ — Voir : BOUASSE.

PALACIOS (Miguel Asin). — La Psicologia segùn Mohidin Abenarabi In-8° de 116 pp. — Paris, Leroux, 1906. XIV, 604. *J. Forget.*

PALACIOS (Miguel Asin). — Sens du mot « Tehâfot » dans les œuvres d'El-Ghazàli et d'Averroès. Traduit par J Robert. In-8° de 20 pp. — Alger, Jourdan, 1906. XIV, 604. *J. Forget.*

PALANTE (G.). — Combat pour l'individu. Paris, Alcan, 1904. XI, 382. *M. D. F.*

PALHORIÈS (F.), docteur ès lettres. — La théorie idéologique de Galluppi dans ses rapports avec la philosophie de Kant. Un vol. in-8° de la « Collection historique des grands Philosophes ». — Paris, Alcan, 1909, 4 fr. XVI, 328. *G. Ryckmans.*

PALHORIÈS (F.), docteur ès lettres. — Rosmini. Un vol. in-8° de la collection Les grands Philosophes : 7,50 fr. — Paris, Alcan, éditeur. XVI, 478. *N. Balthasar.*

PARISOT (Edmond). — Herbert Spencer. Un vol. in-12 de 215 pp. (Collection

« Les grands philosophes français et étrangers »). — Paris, Louis Michaud, 1912. XIX, 448

PASMANIK (Mme D.). — Alfred Fouillée's Psychischer Monismus (Berner Studien, XVI). — Bern, Sturzenegger. IX, 149. *E. W.*

PAULHAN (Fr.). — Le mensonge de l'art. Un vol. de 580 pp. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). — Paris, Alcan, 1907. XIV, 143. *M. De Wulf.*

PECSI (Dr G.). — Cursus brevis Philosophiæ. Vol. I : Logica, Metaphysica. Vol. II : Cosmologia, Psychologia. — Esztergom (Hungaria) 1906, 1907. XV, 144. *G. R. — R. F.*

PÈGUES (R P. Thomas). – Commentaire français littéral de la somme théologique de Saint-Thomas d'Aquin, I. Traité de Dieu, 2 vol. – Toulouse, 1907. XVI, 155 *M. De Wulf.*

PÈGUES (R. P. Thomas), O. P., lecteur en théologie. — Commentaire français littéral de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin II. Traité de la Trinité. — Toulouse, Ed. Privas, 1908. XV, 567. *N. Balthasar.*

PEILLAUBE (E.). — Les images. Essai sur la mémoire et l'imagination. Un vol. in-8° de 514 pp. — Paris. Marcel Rivière, 1910. Prix : 9 fr. XVIII, 152. *Em. Blampain.*

PELETTIER (M.). — Les lois morbides de l'association des idées — Jules Paris, Rousses, 149 pp. XIV, 598. *A. P.*

PENJON (A.), professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de Lille.— Précis d'histoire de la philosophie. Paris, Delaplane. V, 232. *M. D. W.*

PENJON (A.), professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de l'Université de Lille. — Précis de philosophie. — Paris. VII, 253. *K. P.*

PEREGO (Luigi). — L'idéalismo ético di Fichte e il socialismo contemporaneo. Un vol. in-8° de XI-268 pp. — Modena, Formiggini, 1911. XIX, 143. *F. Palhoriès.*

PERQUY (Laurent), O. P. — La typographie à Bruxelles au début du XXe siècle. Un vol. de 584 pp. — Bruxelles, Schepens, 1904. XII, 281. *M. Defourny.*

PERRAUD (Cardinal). — Le P. Gratry, 4e édit., 365 pp. Prix : 3 fr. 50. Paris, Charles Douniol, 1901. VIII, 424. *Hyac. Vanderyst.*

PERRIER (J.-L.). — The revival of Scholastic Philosophy in the nineteenth Century. — New-York, Columbia University Press. VI-344 pp. Prix : 1 dollar 75. XVI, 283. *Léon Noël.*

PERRIOLLAT (Ch.). — Chrétien et philosophe. Un vol in-12° de 513 pp. (Collection Etudes de philosophie et de critique religieuse). Paris, Bloud et Cie. XVIII, 285. *F. Palhoriès.*

PETITOT (H.). — Pascal. Sa vie religieuse et son apologie du christianisme. Paris, Beauchesne, 1911. XVIII, 437. *Ed. Janssens.*

PETRONIEVICS (Branislav). — Principien der Metaphysik. I Bd, 2 Abteilung : Die realen Kategorien und die letzten Principien. Mit 43 Figuren im Text. — Heidelberg, Carl Winter, 1912. Prix : 16 Mk. XX, 402. *P. Maur. Demuth.*

PFLEIDERER (Dr Edmund). — Zur Frage der Kausalität. — Tübingen. Wilh. Armbruster, 1897. VII, 254. *J. H.*

PIAT (Clodius), agrégé de philosophie, docteur ès-lettres, professeur à l'Institut catholique. — La Personne humaine. — Paris, Alcan, 1897. V, 354. *Clément Besse.*

PIAT (Clodius). — Destinée de l'homme.— Paris, Alcan, 1898. VI, 446. *Cl. Volio.*

PIAT (Clodius). — Les grands Philosophes. Collection dirigée par Clodius Piat. — I. Socrate, par Cl. Piat (Paris, Alcan. 1900). II. Avicenne, par le Baron de Vaux (Paris, Alcan, 1900). VIII, 96. *M. De Wulf.*

PIAT (Clodius). — Leibniz. La Monadologie. — Paris, Lecoffre, 1900. X, 319. *D. Nys.*

PIAT (Clodius). — Aristote. Collection « Les grands Philosophes ». — Paris, 1903. XI, 101. *M. D. W.*

PIAT (Clodius). — De la croyance en Dieu. Un vol. in-12, 281 pp. Paris, Alcan ; Prix : 3,50 fr. XIV, 588. *Jean Halleux.*

PIAT (Clodius). — Platon. Collection « Les grands Philosophes », dirigée par M. Piat. — Paris, Félix Alcan, 1906, Prix : 7,50 fr. XV, 155. *Emmanuel Prüm.*

PIAT (Clodius).— La morale du bonheur. Un vol. in-8° de VII-259 pp de la Bibliothèque de philosophie contemporaine. — Paris, Alcan ; 5 fr. XVII, 277. *Pierre Harmignie.*

PIAT (Clodius). — La destinée de l'homme, 2e édition. Paris, Alcan, 1913. XIX, 134. *M. De Wulf.*

PICARD. — Voir : BOUASSE.

PICCOLA bibliotheca scientifica della Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. — Firenze. XX, 119 *J. Van Mollé.*

PICTET (Raoul). — Étude critique du matérialisme et du spiritualisme par la physique expérimentale. — Paris, 1896. IV, 91. *G. F.*

PIKLER (J.). — Zwei Vorträge über dynamische psychologie (26 pp.) : Ueber Theodor Lipps' Versuch einer Theorie des Willens (50 p.). Leipzig, Barth, 1908. XVI, 332. *E. B.*

PITRES ET RÉGIS. — Sémécologie des obsessions et des idées fixes. Bordeaux, G. Gounouilhou, 1897 V, 220. *A. Thiéry.*

POINCARÉ. — La science et l'hypothèse. — Paris, Flammarion, 1903. X, 312. *D. Nys.*

POTTIER (A.). — De Jure et Justitia, 277 pp. — Liége, Ancion, 1900. XI, 223. *M. D.*

PRADO (V. Del), O. P , professeur à l'Université de Fribourg en Suisse. — De Veritate fundamentali philosophiae christianae. — Fribourg, Imprimerie Saint-Paul, 1911. XIX, 577. *N. Balthasar.*

PRAT (F.). — La théologie de Saint-Paul. Ire partie. Un vol. de II-604 pp. (Bibliothèque de théologie historique). Paris, Beauchesne, 1908, Prix : 6 fr. XV, 163. *L. N.*

PRAT (L.). — Le caractère empirique et la personne.— Du rôle de la volonté en psychologie et morale. — Paris, Alcan, 1906. XIII, 215. *G. Simons.*

PRAT (L.) et Ch. Renouvier. — La nouvelle monadologie. Un vol. in-8°, 546 pp.— Paris, Arm. Colin et Cie, éditeurs, 1898 VI, 212. *L. N.*

PRINS (Adolphe). — L'organisation de la liberté et du devoir social. 1 vol. in-8°. — Bruxelles et Paris, Alcan, 1895. III, 103. *G. L.*

PROSPER (Dr P.-X.), ancien professeur de théologie. — L'exposition littérale et doctrinale de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin. — Lierre, Van In et Cie. I, 95. *D. M.*

PUGCINI (R.). — Il progresso morale e le sue leggi. Opera premiata al concorso Ravizza, l'anno 1899. X, 116. *C. Poppe.*

PUCCINI (R.). — La delinquenza e la correzione dei giovanni minorenni. — Firenze, Libreria éditrice fiorentina, 1908 ; XV-730 pp. Prix : 5,50 lire. XV, 431. *Carmelo Scalia.*

PUECH (A.). — Voir : ALLIER.

QUILLIET (H.-R.). — De Civilis potestatis origine theoria catholica. — Lille, Typis Le Bigot fratrum. I, 295. *D. N.*

QUOIDBACH (L.).— Un défi à l'incrédulité. Bruxelles, Schepens, 1901. IX, 149. *G. S.*

RADELET (C.) — Etudes philosophiques de théodicée. Un vol. in-8°, 310 pp. — Namur, Aug. Godenne, 1912. XX, 243. *J. Forget.*

RAGEY (P.). — L'argument de Saint-Anselme. — Paris, Delhomme et Briguet, 1894. I, 296. *D. M.*

RAUH (F.). — De la Méthode dans la

psychologie des sentiments. — Paris, Alcan. VII, 259. *J. P.*

AWITZ (Dr Med. Bernad). — Der Mensch. Bibl. f. Philos. Stein-Leonh. Simion. — Berlin, 1912. XX, 122. *J. Lemaire.*

EINER (Dr J.). — Malebranche's Ethik in ihrer Abhängigkeit seiner Erkenntnisstheorie u. Metaphysik. — Berlin, Mayer u. Müller, 1896. VI, 94. *A. P.*

EINERS (J.). — Der Aristotelische Realismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. — Aachen, 1907. XVI, 129. *M. De Wulf.*

EINSTADLER. — Elementa Philosophiae Scholasticae, 2 vol., 460-460 pp. — Friburgi Brisgoviae, Herder XIV, 254. *G. Simons.*

EMACLE (Georges). — La Philosophie de S. S. Laurie. Un vol. in-8° de XXXII-524 pp. — Bruxelles, Weissenbruch, 1909. XVIII, 283. *F. Pathoriès.*

ENOUVIER (Charles). — Les dilemmes de la métaphysique pure. — Paris, F. Alcan, 1901. IX, 515. *Edgar Janssens.*

ENOUVIER (Charles). — Les derniers entretiens. — Paris, A. Colin, 1904. XII, 147. *Edgar Janssens.*

ENOUVIER (Charles). — Critique de la doctrine de Kant. Publié par Louis Prat. — Paris, Alcan, 1906. In-8° de IV-440 pp. XVII, 135. *C. Sentroul.*

ENOUVIER (Charles) et PRAT (Louis). — La nouvelle Monadologie. Un vol. in-8°, 546 pp. — Paris, Arm. Colin et Cie, éditeurs, 1898. VI, 212. *L. N.*

ENSI (G.). — Il genio etico ed altri Saggi. Un vol. in-8° de 388 pp. — Giuseppe, Laterza e Figli, 1912. XIX, 142. *F. Pathoriès*

IBERSANGES (G.-H.). - Epitome Philosophiae christianae. Vol. I Introductio ad universam philosophiam. Logica. — Placentiae, Typis « Divus Thomas », 1899. IX, 533. *Fr. R.*

IBOT (Th.). — La logique des sentiments. Un vol. in-8° de la Bibliothèque de philosophie contemporaine. — Paris, Alcan, 1905. XII, 273. *G. Simons.*

RIBOT (Th.). — Essai sur les passions. Un vol. in-8° de VII-192 pp. — Paris, Alcan, 1907. — Prix : fr. 3,75. XIV, 263. *L. Noël.*

RIBOT. — Voir aussi : BOUASSE.

RICHET (Charles) et SULLY-PRUDHOMME. — Le problème des causes finales. — Paris, Alcan, 1902. IX, 529. *D. Mercier.*

RIEHL (Alois). — Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. — Leipzig, Teubner, 1903. X, 239. *J. Ceulemans.*

RIFAUX (Dr Marcel). — L'agonie du catholicisme. — Paris, Plon-Nourrit, 1905. XII, 383. *G. Simons.*

RIFAUX (Dr Marcel). — Les conditions du retour au Catholicisme. Enquête philosophique et religieuse. — Paris, Plon-Nourrit, 1907. XIV, 601. *Edgar Janssens.*

ROBERT (G.) - Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle. — Paris, 1909. XVII, 399. *M. De Wulf.*

ROBERT (J.). — Miguel Asin Palacios. Sens du mot « Tehâfot » dans les œuvres d'El-Ghazâli et d'Averroès, traduit par —. In-8° de 20 pp. — Alger, Jourdan, 1906. XIV, 604. *J. Forget.*

ROBERTY (E. de). — Auguste Comte et Herbert Spencer Contribution à l'histoire des idées philosophiques du IXe siècle. — Paris, 1894. I, 418. *M. D. W.*

ROBERTY (de). — Voir aussi : BELOS.

ROBIN (Léon). — La théorie platonicienne de l'amour. — Paris, Alcan, 1908 ; 277 pp. Prix : 3 fr. 75. XVII, 264. *A Mansion.*

ROBIN (Léon). — La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote. Étude historique et critique. Paris, Alcan, 1908. XVII-

700 pp. Prix : 12 fr. 50. XVII, 268. *A. Mansion.*

ROGUES DE FURSAC (J.). — Un mouvement mystique contemporain « Le réveil religieux du pays de Galles » (1904-1905). Un vol. in-16 de la Bibliothèque de philosophie contemporaine. — Paris, Alcan, 1907. XV, 162. *Natalis.*

ROGUES DE FURSAC (J.). — L'avarice. Essai de psychologie morbide. Un vol. in-12 de 186 pp. — Paris, Alcan, 1911. XIX, 146. *Georges Legrand.*

ROLFES (Dr Eug.). — Des Aristoteles' Schrift über die Seele. — Bonn, Verlag von Hanstein 1901. XI, 107. *L. P.*

ROLFES (Dr Eug.). — Aristoteles' Metaphysik. Erste Hälfte, B. I-VII. — Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1904. Pr. 2.50 M. XI, 232. *D. M.*

ROLFES (Dr Eug.). — Aristoteles' Metaphysik, übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen. 2 Bd, 5 Mk. — Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1904. XII, 397. *D. Mercier.*

ROLFES (Dr Eug.). — Aristoteles' Nikomachische Ethik. Zweite Auflage. Un vol. de XXIV-274 pp. (Philosophische Bibliothek, Bd 5). — Leipzig, F. Meiner, 1911. Prix broché : 3,20 M. XIX, 150. *A. Mansion.*

ROLFES (Dr Eug.). — Die Wahreit des Glaubens durch gründliche Beweise im Licht gestellt. Erster Band : Die natürliche Religion ; 4 vol. v-324 pp. Brühl, Verlag und Druck von Karl Martini, 1910. XIX, 152. *Moustiers.*

ROLFI, O. F. M. — La Magie moderne ou l'Hypnotisme de nos jours. Traduit de l'italien par l'abbé H. Dorangeon, avec une introduction de Mgr E. Méric. — Téqui, Paris, 1902. X, 110. *L.V. H.*

ROMUNDT (Dr Heinrich). — Kants « Widerlegung des Idealismus ». Un vol. in-8° de 24 pp. — Gotha, 1904. XII, 502. *C. Sentroul.*

ROMUNDT (Dr Heinrich). — Kants Kritik der reinen Vernunft abgekürzt [illegible] Grund ihrer Entstehungsgeschich[illegible] In-8° de 112 pp. — Gotha, 1905. X[illegible] 506. *C. Sentroul.*

ROSSIGNOLI (G.). — Principii di Filos[illegible] fia, esposti ad uso dei Licei. 2 v[illegible] S. Benigno. — Canavese, 1898, Libr[illegible] ria Salesiana. VI, 452. *C. V.*

ROSSIGNOLI (G.). — Il determinismo ne[illegible] sociologia positiva : miovo riven[illegible] cazione del libero arbitrio contro s[illegible] fismi nuovi o rinnovellati. X, 11[illegible] *J. Lottin.*

ROTHE (Tancrède), professeur aux F[illegible] cultés catholiques de Lille. — Trai[illegible] de Droit naturel, théorique et app[illegible] qué. Tome III. — Paris, L. Larose [illegible] V. Lecoffre 1896. IV, 96. *C. S.*

ROULLEAUX-DUGAGE (Henry). — Th[illegible] rie des principes de l'absolu. Un pe[illegible] vol. in-16. — Paris, Plon-Nourrit, r[illegible] Garancière, 1909. Prix : 1 fr. XVI[illegible] 451.

ROUSSELOT. — L'intellectualisme [illegible] Saint-Thomas. — Paris, Alcan, 190[illegible] 252 pp. XVI, 139. *M. De Wulf.* XVI[illegible] 128. *Defourny.*

RUGGIERO (Guido de). — La filosof[illegible] contemporanea. Un vol. in-8° de 48[illegible] pp. — Bari, Laterza, 1912. XX, 24[illegible] *F. Palhoriès.*

RUSSELL (Bertrand). — La Philosoph[illegible] de Leibniz. Exposé critique. Tradu[illegible] tion française, par J. Ray et R. Ray [illegible] — Paris, Alcan, 1908 ; XVI-233 p[illegible] XVI, 325. *R. F.*

RUYSSEN (Th.). — Kant. « Les Grand[illegible] Philosophes. » — Paris, Alcan, 190[illegible] XI, 104. *E. J.*

RUYSSEN (Th.), professeur à la Facult[illegible] des Lettres de l'Université de Bo[illegible] deaux. — Schopenhauer. Un vol. in-8[illegible] de XII-396 pp. Collection « Les Grand[illegible] Philosophes ». — Paris, Alcan, 191[illegible] XIX, 137. *F. Palhoriès.*

REINSTADLER (Dr Seb.). — Element[illegible] philosophiae scholasticae. 2 vol. d[illegible]

452 et 381 pp. — Fribourg (Bade), Herder, 1901. IX, 121. *D. Mercier.*

ROBERTSON (George Croom). Elementa of general philosophy. — London, John Murray, 1896, 365 pp. VII, 355. *A. P.*

ROMANO (Pietro). — L'origine delle idee e delle conoscenze secondo A. Conti e l'educazione intellettuale. — Asti, Tip. G. Brignolo, 1897. V, 225. *A. Thiéry*

ROMANO (Pietro). — Le Aspirazioni del secolo che muore e la Pedagogia. — Asti, Tip. G. Brignolo, 1897. V, 225. *A. Thiéry.*

ROMANO (P. Pietro). — La filosofia di Augusto Conti e lo stato presente della scienza. — Genova, A. Papini, 1895. VI, 88. *D. Nys.*

ROSENBLÜTH (M. Simon). — Der Seelenbegriff im alten Testament. (Berner studien zur Philosophie und ihre Geschichte, Band X, herausgegeben von M. Ludwig Stein). — Bern, Steiger et Cie, 1898, 62 pp. VIII, 90. *E. V. R.*

ROUAIX (P.). — Dictionnaire-Manuel illustré des Idées suggérées par les Mots. V, 356. *M. D. W.*

ROURE (P. Lucien), S. J — Doctrines et problèmes. — Paris, Victor Retaux, 1900. IX, 132. *Dr S. Reinstadler.*

ROYER (Clémence). — La constitution du monde. Dynamique des atomes. — Paris, Schleicher, frères, 1900. VII, 448. *D. Nys.*

RUTTEN (Mgr). — Cours élémentaire d'apologétique chrétienne, in-12 de 548 pp. 10e édition. — Bruxelles, Schepens, 1898. VII, 349. *J. F.*

SABATIER (Auguste). — Esquisse d'une philosophie de la Religion d'après la psychologie et l'histoire ; 2e édition. Un vol. in-8°. — Paris, Fischbacher, 1897, XVI-415 pp. VII, 459. *E. V. R.*

SAINT-GEORGES (MIVART). — L'homme. Extrait d'un ouvrage anglais : *On Truth*, traduit de l'anglais par M. J. Segond. — Paris, Lethielleux, 1895. II, 225. *H. C.*

SAITSCHIK (R.). — Französische Skeptiker, Voltaire, Mérimée, Renan. Zur Psychologie des neueren Individualismus. — Berlin, Hoffmann. XVII, 137. *Jean Neven.*

SAÏTTA (G.). — La scolastica nel secolo XVI e la politica dei Gesuiti. — Torino, 1911. XIX, 435. *M. De Wulf.*

SAÏTTA (G.). — La Scolastica nel Secolo XVI e la politica dei Gesuite. — Torino, Bocca, 1911. XIX, 315. *Dr Delescaut.*

SALISBURY (Marquis de). — Les limites actuelles de notre science. Discours présidentiel prononcé le 8 août 1894, devant la British Association, dans sa session d'Oxford, traduit par M. W. De Fonvielle, avec l'autorisation de l'auteur. — Paris, Gauthier-Villars, 1895. IV, 92. *D. M.*

SALOTTI (C.). — Il pensiero e l'anima di Augusto Conti, 50 pp. — Rome, Desclée, 1905. XII, 401. *J. Ghio.*

SAROLEA (C.). — Cardinal Newman and his influence on religious life and thought. (Collection « The World's Epoch-Makers) ». — Edinburgh, Clark, 1908 ; 174 pp. XV, 428. *R. Feys.*

SATOLLI (Francisco Card.). — De Habitibus doctrina Sti Thomae Aquinatis in I-II qq. XLIX-LXX Summae Theologicae, lectionibus proposita, VII-253 pp. — Romae, ex typ. S. C. de prop. Fide. V, 228. *D. M.*

SATTEL (Georg). — Martin Deutinger als Ethiker, VIII-304 S. — Paderborn, Schöningh, 1908 ; Mk 5,60. XV, 575. *A. Baert.*

SAULZE (J.-B.). — Le monisme matérialiste en France. Un vol. in-8° de 182 pp. — Paris, Beauchesne, 1912. XIX, 574. *J. Lemaire.*

SCHARPE (A.). — Mysticism ; its true nature and value with a translation of the mystical theology of Dionysius and of the Letters to Caius and Dorotheus. Un vol. de 233 pp. — London,

Sands et C°, 1910. XVIII, 286. *M. De Wulf.*

SCHAUB (Franz). — Die Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Sozialismus. in-8° de XXIV-446 pp. — Freiburg in Bresgau, Herder' sche Verlagshandlung, 1898. IX, 136. *C. S.*

SCHELLING (F. W. J. von). — Werke. Auswahl in drei Bänden, mit drei Porträts Schellings und einem Geleitwort von Professor Dr Arthur Drews, herausgegeben und eingeleitet von Otto Weiss, 3 vol. de CLXII-816, 682, 935 pp. Prix : 20 Mk. — Leipzig, Eckardt, 1907. XV, 333. *Kersten.*

SCHILLER (F. G. S.). — Etudes sur l'humanisme, traduit de l'anglais par le Dr Jankelevitsch. Un vol. in-8° de IX-621 pp. — Paris, Alcan, 1909. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). 10 francs. XVI, 488. *L. Noël.*

SCHILTZ (Dr P.). — Summa Philosophiae ad mentem divi Thomae. — Luxembourg, Imprimerie Saint-Paul. 1er vol. Logique et critique. II, 119. *Cl. Volio.*

SCHMID (Andreas).— Geheimrat Dr Alois Ritter v. Schmid. Sein Leben und seine Schriften. Un vol. de VI-416 pp. — Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. I. — Manz, 1911. Prix 3 Mk. XX, 117. *Aug. Pelzer.*

SCHMITT (Dr Eugen Heinr.). — Kritik der Philosophie vom Standpunkte der intuitiven Erkenntnis. VIII-507 S. — Leipzig, Fritz Eckardt, 1908; Mk. 7. XV, 579. *G. Ryckmans.*

SCHMOLLER (Gustav), professeur à l'Université de Berlin. — Politique sociale et économie politique. « Questions fondamentales ». Traduction revue par l'auteur; 450 pp. — Paris, V. Giard et E. Brière, 1902. X, 414. *Joseph Lottin.*

SCHNEIDER. — Die Psychologie Alberts des Grossen. Nach den Quellen dargestellt. I-II Theil. — Munster, 1903. XVI, 132. *M. De Wulf.*

SCHREIBER. — Register zum philosophisches Jahrbuch (1887-1907). XIX, 431. *M. De Wulf.*

SCHUCHTER (Joseph). — Die Empirische Psychologie vom Standpunkte seelischer Zielstrebigkeit aus bearbeitet. Verlag des fürstbischöflichen Seminarium Vincentinum. — Brixen, 1897. V, 212. *A. Thiéry.*

SCHUCHTER (Joseph). — Kurzgefaszte empirische Psychologie. — Wien, Alfred Hölder, 1902. XII, 148. *Jos. Homans.*

SCHÜTZ (Dr Ludwig). — Thomas Lexikon Sammlung, Uebersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin vorkommenden kunstausdrücke und Wissenschaftliche Aussprüche, in-8° de X-889 pp. — Paderborn, Schöningh, 1895, II, 336. *Ch. S.*

SCHÜTZ (Dr Ludwig). — Der Hypnotismus. — Fulda, Actiendruckerei, 1897. V, 220. *A. Thiéry.*

SCHWALM (R. P.). — Le dogmatisme du cœur et celui de l'esprit. Paris, Bureaux de la Revue thomiste, 1899. VI, 209. *D. Mercier.*

SCHWARTZ (Herman), Privat-dozent an der Universität Halle. — Das sittliche Leben. Mit einem Anhang : Nietzsche's Zarathustra-Lehre. — Berlin, Reuther und Reichard, 1901 ; in-8° de 417 pp. IX, 523. *C. Sentroul.*

SCHWEIGER (Dr Lazarus). — Philosophie der Geschichte, Völkerpsychologie, und Sociologie in ihrem gegenseitigen Beziehungen. — Bern. X, 331. *Gaston Faelens.*

SCHWEITZER (Dr R.). — Die Energie und Entropie der Naturkräfte mit Hinweis auf den in dem Entropiegesetze liegenden Schöpferbeweis. — Köln, Bachem, 1902. XI, 210. *C. B.*

SCIASCIA (Pietro). — La Volontà in rapporto alla Morale e alla Psicologia contemporanea (Palermo, Biondo, 1898, 40 pp.) La Dottrina della Volontà

nella Psicologia inglese dall'Hobbes fino ai tempi nostri (Palermo, Spinnato, 1898 ; XI-164 pp. La Psicogenesi dello Istinto e della Morale secondo G. Darwin (Palermo, Defer, XV-178 pp. 4 fr.). VII, 343. *L. N.*

SCOTT (W. R.). — Francis Hutcheson ; his life, teaching and position in the history of Philosophy — Cambridge, University press. 1900. IX, 288. *J. C.*

SÉAILLES (Gabriel). — La philosophie de Charles Renouvier, Introduction à l'étude du néo-criticisme. Paris, Alcan. 1905 XIV, 278. *Edgar Janssens.*

SEEWIS (F. Salis). — La vera dottrina di S. Agostino, di S. Thoma e del P. Suarez contro la generazione spontanea primitiva. — Roma, Tip. Befani 1887. VII, 452. *D. Nys.*

SEGOND (J.). — La Prière. Essai de psychologie religieuse. Un vol. de 364 pp. — Paris, Alcan, 1911. Prix : 7,50 fr. XVIII, 281. *L. Noël.*

SEGOND (J.). — Cournot et la psychologie vitaliste. Un vol. in-16 de la « Bibliothèque de Philosophie contemporaine ». Paris, Alcan, Prix : 2,50 fr. XIX, 152. *J. Lottin.*

SEILLIÈRE (Ernest). — La philosophie de l'impérialisme. II Apollon ou Dionysos. — Paris. Plon-Nourrit et Cie. XVIII, 146. *Jean Neven.*

SEITZ (Dr Anton). — Willensfreiheit und moderner psychologischer Determinismus. — Köln, Bachem, 1902. XI, 211. *C. B.*

SELLIER (P.). — Le problème de la Mémoire, essai de psycho-mécanique. — Paris, F. Alcan, VIII, 91. *J. C.*

SENDERENS (J.-B.). — Apologie scientifique de la Foi chrétienne. Nouvelle édition de l'ouvrage de Mgr Duilhé de Saint-Projet, entièrement refondue. Paris, Poussielgue, 1903. XII, 142. *A. De Coene.*

SENDERENS (J.-B.). — Apologie scientifique de la foi chrétienne, d'après Mgr Duilhé de Saint-Projet. — Paris, Poussielgue ; XVI-440 pp. XV, 586. *L. Dechamps.*

SENTROUL (C.). — Kant und Aristoteles. Ins Deutschen übertragen von Ludwig Heinrichs. — Kempten u. München, Jos. Kösel, 1911. XIX, 133. *M. De Wulf.*

SENTROUL (C.). — Tratado de Logica conforme o programma official dos gymnasios do Brasil. — S. Paulo, Weiszflog, 1909. XVII, 424. *Rombaut Selleslags.*

SENTROUL (C.). — Kant und Aristoteles, ins Deutsche übertragen von Ludwig Heinrichs. Un vol. de XIV-368 pp. — Kempten, Kösel, 1911. XIX, 565. *M. De Wulf.*

SERRE (Jos.). — Ernest Hello : l'homme, le penseur, l'écrivain. Éditions du mois littéraire et pittoresque. XIV, 142. *Edgar Janssens.*

SERTILLANGES (A.-D.), O P. — Le patriotisme et la vie sociale. Un vol. in-12. Paris, Lecoffre. X, 106. *Cte Domet de Vorges.*

SERTILLANGES (A.-D.). O. P. — Les sources de la croyance en Dieu. — Paris, Librairie Perrin et Cie, 1905. XII, 399. *C. Bruynseels.*

SERTILLANGES (A.-D.), O. P. — Thomas d'Aquin. Collection « Les grands Philosophes ». — Paris, 1910, 2 vol. XX, 102. *M. De Wulf.*

SÉVÉRAC (F.-B.), Vladimir Soloviev. — Introduction et choix de textes. Un vol. in-12 de 218 pp. — Paris, Louis Michaud ; 2 fr. XVIII, 143. *C. Michalski.*

SHARP (Frank Chapman), Ph. D., professeur de philosophie à l'Université de Wisconsin. — Study of the Influence of custom on the moral Judgment. (Bulletin of the University of Wisconsin); 44 pp., 30 cents. XVI, 160. *Pierre Harmignie.*

SHEARMAN (A.-J.) — The Development of symbolic Logic. A Critical-historical study of the logical calculus. —

London, Williams and Norgate, 1906. XV, 321. *R. Feys.*

SIDNEY Norton Deane, B. A. — St-Anselm. — London, P. Kegan, 1903. XI, 231. *D. M.*

SIMÉON (Jules). — La prescience divine et la liberté humaine. Réponse aux objections. Un vol. in-12 de IV-200 pp. — Paris, Ve Ch. Poussielgue, Rue Cassette, 1909. XVIII, 279. *N. Balthasar.*

SIMÉONS (G.). — L. Habrich. Leven en Ziel. Twee voordrachten vertaald uit het Duitsch. – Brugge, Van de Vyvere, 1907. Prijs : 0,65 fr. XV, 149. *Kersten.*

SIMÉONS (G.). — Pedagogische Zielkunde, uit het Duitsch van L. Habrich. IIe deel : Her Streefvermogen. In 8° XIV-545 bl. — Brugge. Van de Vyverre-Petyt, 6 fr. XIV, 261. *L. Kersten.*

SIMON (Dr Theodor). — Die Psychologie des Apostels Paulus. — Goettingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1897. V, 226. *A. Thiéry.*

SODERINI (Conte Eduardo). — Socialismo e cattolicismo. L. 6. – Roma, Desclée, Lefebvre e C., 1896. XIII-699-CXVII. IV, 217. *A. P.*

SOLANA Y GONZALEZ CAMINO (Marcial). — La verdad Arascendental según la Filosofia Escolastica. — Santander, 1907, 139 pp. XV, 160. *J. Z.*

SOLLIER (P.). — L'association en psychologie. Un vol. in-12. – Paris, Alcan, 1907. Prix : 2 fr. 50. XIV, 440. *P. De Strycker.*

SOREL. — Voir : BELOS.

SORTAIS (G.), S. J. — De la beauté d'après Platon, Aristote et Saint Augustin. — Paris, Retaux. VII, 351.

SORTAIS (G.), S. J. — Traité de philosophie. Paris, Lethielleux. IX, 538. *L. D.*

SOUBEN (Jules), professeur à Farnborough (Angleterre). — Les manifestations du beau dans la nature. — Paris, Lethielleux, 1900. X, 121. *A. B.*

SOUBEN (Jules). — Nouvelle théologie dogmatique, 9 volumes. — Paris, Beauchesne, 1903-1904. XIII, 224. *Léon Noël.*

SPAVENTA (Bertrando). — La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea. Nuova edizione con note e appendice di documenti a cure di Giovanni Gentile, Un vol. in-8°, XXII-317 pp. — Bari, Gius. Laterza e Figli, 1909, fr. 3,50. XVII, 143. *C. S.*

SPENCER (Herbert). — Les premiers principes, traduit sur la 6e édition, par M. GUYMIOT. — Paris, Reinwald, 1902. IX, 537. *L. D.*

SPINOZA'S Short Treatise om God, Man and Human Welfare. Traduit du hollandais par Lydia G. Robinson. — Chicago, The Open Court Pub. C°, 1909 ; in-12 de XI-178 pp. ; 6 S. XVIII, 139. *A. W. Centner.*

SPRANGER (Édouard). — Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Eine erkenntnistheoretisch-psychologische Untersuchung. Un vol. de XI-146 pp. — Berlin Reuther und Reichard, 1905, Mk 3. XV, 151. *Kersten.*

STAEPS (Hermann). — Ueber Friedrich Rohmer's « Wissenschaft von Gott ». Erlangen, 1897. VI, 81. *D. Nys.*

STEIN (Ludwig). — Leibniz und Spinoza. Ein beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie. (Mit neunzehn Ineditis aus dem Nachlass von Leibniz). V, 94. *G. F.*

STEIN (Ludwig). — Wesen und aufgabe der Sociologie, eine Kritik der organischen Methode in der Sociologie. (Abdruck a. d. Archiv. f. system. Philosophie Berlin 1898. VI, 439. *Ed. Crahay.*

STEIN (Ludwig). — An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie. Fribourg i. B. 1899. VIII, 215. *M. D.*

STEIN (Ludwig). — Der Sinn des Daseins. Streifzüge eines Optimisten durch die Philosophie der Gegenwart ; XII-437 pp. — Tubingue et Leipzig, J. Mohr, 1904. XI, 377. *A. Mansion.*

STEIN (Ludwig). — Die Anfänge der menschlichen kulture, 146 pp. — Leipzig, Teubner. XIII, 459. *M. Defourny.*

STEIN (Ludwig). — Le sens de l'existence. Excursions d'un optimiste à travers les systèmes philosophiques. Un vol. in-8° de XI-531 pp. — Paris, Giard et Brière, 1909; 12 fr. XVII, 278. *L. Cordonnier.*

STEINBÜCHEL (Theodor). — Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas v. Aquino, nach der Quellen dargestellt (Beit. z. Geschichte der Philos. des Mittelalters Bd. XI, H. 1, 1912). XX, 104. *M. De Wulf.*

STOHR (Ad.) — Zur Hypothese der Sehstoffe Grundfarben. — Leipzig, Franz Deuticke 1898. V, 220. *A. Thiéry.*

STOHR (Ad.). — Algebra der Grammatik. — Leipzig, Fr. Deuticke. IX, 148. *J. H.*

STÖLZLE (Dr Remigius). — Karl Ernst von Baer und seine Weltanschauung. — Regensburg, 1897. VI, 83. *D. Nys.*

STÖLZLE (Dr Remigius). — A. von Kœlliker's Stellung zur Descendenzlehre. — Munster i. W. Aschendorff, 1901. IX. 130. *J. C.*

STOOSS (Carl). — Avant-Projet de code pénal suisse ; Partie Générale (en allemand) avec traduction en regard par Alfred Gauthier. — Bâle et Genève, Von Georg et Cie, 1893. I, 292. *I. M.*

STÖRRING (Gustav). — Vorlesungen über Psychopatologie in ihrer Bedeutung für die normale Psychologie mit Einschluss der psychologischen Grundlagen der Erkenntnis-theorie. In-8°, VIII-468 pp. — Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1900. IX, 127. *Dr G. Reinstadler.*

STRASZEWSKI (Ds Moritz v.). — Ideen zur Philosophie der Geschichte der Philosophie. Leipzig u. Wien, Wil. Braumüller, 1900. IX, 422. *G. Faelens.*

STUMPF (C.). — Leib und Seele. Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie Zwei reden, 2e aufl. 1903. — Leibzig, J. A. Barth. XI, 219. *V. C.*

SULLLY-PRUDHOMME et Charles RICHET. — Le problème des causes finales. — Paris, Alcan, 1902. IX, 529. *D. Mercier.*

SURBLED (Dr G.). — La vie de jeune homme. Paris, Maloine, 1900. VIII, 357. *L. S.*

SURBLED (Dr G.). — La vie affective. — Paris, Amat, 1900. VIII, 219. *A. D.*

SURBLED (Dr G.). — Le sous-moi. — Paris, Maloine, 1908, XV, 319. *Clém. Ransy.*

SURBLED (Dr G.). — La volonté. Un vol. in-8° de 196 pp. Seconde édition, revue et augmentée. Paris, Maloine. XVIII, 603. *F. Palhoriès.*

SURBLED (Dr G.). — Physiologie de l'esprit. Un vol. in-8° de 274 pp. — Paris, Maloine, 1912. XIX, 333.

SWARTE (Victor De). — Descartes, directeur spirituel. — Paris, Alcan, 1904. XI, 505. *Edgar Janssens.*

SWITALSKI (Prof. W.). — Die erkenntnis-theoretische Bedeutung des Citats. Ein Beitrag zur Theorie des Autoritätsbeweises. — Braunsberg, G. Riebensahm. XVI, 334. *J. Latinus.*

TAGGART (J. Mc), Ellis Mc Taggart. — Studies in the hegelian Dialectic. — Cambridge, 1896. IV, 215. *M. D. W.*

TAGGART (J. Mc.). — A commentary on Hegel's Logic. Un vol. de XV-311 pp. — Cambridge, University Press, 1910. XIX, 447. *V. Scheuer.*

TAINE (H.) — Sa vie et sa correspondance. — Paris, Hachette, 1902. X, 328 *Edgar Janssens.*

TAINE (H.). — Sa vie et sa correspondance. Tome III, 1870-1875. — Paris, Hachette, 1905. XIII, 218. *G. Simons.*

TAINE (H.). — Sa vie et sa correspondance. Tome IV, 1876-1895. — Paris, Hachette, 1907 ; 370 pp. XIV, 447. *G. Simons.*

TALAMO (S.). — Le origini del christianesimo e il pensiero stoico, 3a edizione. In-8°, XXIII-390 pp. — Roma, typogr.

dell' Unione cooperativa editrice. XI, 383. *D Mercier*.

TALAMO (S.). — Il concetto della schiavitù da Aristotele ai dottori scolastici. — Roma, tipografia dell' Unione cooperativa editrice, 1908; VIII-252 pp. Prix : 6 fr. XVI, 475. *A. Pelzer.*

TANNERY. — Voir : BOUASSE.

TAPARELLI. — Examen critique des gouvernements représentatifs dans la société moderne. Traduit de l'italien par Pichot. — Paris, Lethielleux. XV, 331. *M. F. D.*

TAYLOR (A.-E.). — Aristotle on his Predecessors, being the first Book of his Metaphysics, translated from the Text Edition of W. Christ with Introduction and Notes. — Chicago, The Open Court Publishing C°, 1907; 160 pp. XVII, 274. *A. Mansion.*

TAYLOR (Henry Osborn). — The mediaeval Mind. A history of the development of thought and emotion in the middle ages, 2 vol. — London, Macmillan, 1911, 613 + 589 pp. XIX, 419. *M. De Wulf.*

TER HAAR (F.), C. S. R. — De systemate morali Antiquorum Probabilistarum dissertatio historico-critica. — Galopiae, M. Alberts et fil. II, 121. *J. D. C.*

TESSEN-WESIERSKI (Franz von), a. o. Professor der Apologetik an der Königl. Universität. — Die Grundlagen des Wunderbegriffes nach Thomas von Aquin. Breslau, in-8°. — Paderborn, Schöning, 1899. VII, 261. *J. F.*

THAMIN, professeur au Lycée Condorcet. — Histoire de la Langue et de la Littérature française. Tome VIII. Dix-neuvième siècle. Période contemporaine (1850-1900). Chap. VIII : Philosophes, moralistes, écrivains et orateurs religieux Paris, Colin. IX, 125. *M. De Wulf.*

THAMIRY. — Les deux aspects de l'immanence et le problème religieux. — Paris, Bloud, 1908. XVI, 301. *Nicolas Balthasar.*

THOMAS. — Pierre Leroux : sa vie, son œuvre, sa doctrine. — Paris, Alcan, 1904. XI, 380. *M. D. F.*

THOMAS. — Voir aussi : BOUASSE.

THOMAS. — Morale et éducation ; In-18 de 172 pp. — Paris, Alcan, 1899. VII, 262. *J. F.*

THURY (M.). — Le déterminisme dans les sciences de la vie. J. L. Mercier. — Le déterminisme en médecine. — Lausanne, Bridel, 1904 ; 44 pp. XII, 152. *F. Van Cauwelaert.*

TIEDEMANN (Dietrich). — Beobachtungen über die Entwickelung der Seelenfähigkeiten bei Kindern. — Altenburg, O. Bonde, 1897. V, 224. *A. Thiéry.*

TISSERAND (Pierre), docteur ès lettres, agrégé de philosophie. — L'Anthropologie de Maine de Biran ou la science de l'homme intérieur suivie de la note de Maine de Biran de 1824 sur l'idée d'existence. Un vol. in-8°. — Paris, Alcan, 1909 ; IX-148 pp. ; 10 fr. XVI, 320. *Georges Legrand.*

TITCHENER (Edward). — A primer of psychology. — New-York, Macmillan C°, 1898. VIII, 87. *C. L.*

TÖNNIES (Dr Ferdinand). — Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht. — Leipzig, Th. Thomas, 1906 ; 105 pp. XIV, 600. *A. Pelzer.*

TREDICI. — Breve corso di storia della filosofia. — Firenze, Libreria editrice, 1909. XVII, 289. *A. N.*

TRIVERO (Camillo). — Il problema del bene. Ricerche su l'oggetto della morale. Un vol. de XVI-246 pp. — Torino, Carlo Clausen, Hans Rinck succ., 1907. XIV, 596. *Nicolas Balthasar.*

TROELTSCH (Dr Ernst). — Das Historische in Kants Religions-philosophie. in-8° de VII-134 pp. Berlin, Reuther und Reichard, 1904. XIV, 443. *C. Sentroul.*

TRUMAN (Nathan E.). — Maine de Biran's philosophy of will. — New-York,

Macmillan C°, 1904. XII, 270. *L. Van Halst.*

TUCCIMEI (Giuseppe). — La teoria dell' evoluzione e il problema dell' origine umana. — Roma, Tip. della pace, 1897. VII, 451. *D. Nys.*

TUCCIMEI (Giuseppe). — La decadenza di una teoria. — Roma, Pustet, 1908, XV, 582. *Bonamartini.*

TUMMERS (F.), S. J. — De « Nieuwere » Richting in de Strafrechtswetenschap. Un vol. in-8° de 475 pp. — Nymegen, L. C. G. Malmberg, 1911. XIX, 325. *Joseph Petit.*

TURMEL. — Histoire de la théologie positive, 2 volumes. — Paris, Beauchesne, 1904 et 1906. XIV, 267. *F. Martin.*

TYRRELL (Georges), S. J. — La religion extérieure, son rôle et ses abus, traduit de l'anglais par Augustin Léger. Paris, Lecoffre, 1902. IX, 536. *D. M.*

UEBERWEG (Fr.). — Grundriss der Geschichte der Philosophie, 3er Theil. Die Neuzeit. 2er Bd. Nach kantische Systeme und Philosophie der Gegenwart. — 8te Aufl.-hrgg. von Dr Max Heinze. — Berlin, 1897. V, 462. *M D. W.*

UEBERWEG (Fr.). — Grundriss der Philosophie fortgeführt von Max Heinze. Erster Theil : Das Altertum. Zehnte Auflage herausgegeben von Dr Karl Praechter. — Berlin. Mittler u. Sohn, 1909, XII-362-178 pp. Pr. 9 Mk. XVII, 261. *A. Mansion.*

UEBERWEG (Fr.). — Grundriss der Geschichte der Philosophie fortgeführt von Max Heinze. Vierter Theil : Das neunzehnte jahrhundert. 9 Aufl. (mit Philosophen-u. Litteratoren Register). — Berlin, Mittler-u. Sohn, 1902 ; 625 S. IX, 411. *A. Pelzer.*

UPHUES (Goswin). — Grundzüge der Erkenntnisstheorie. — Osterwieck (Harz), Verlag von Zickfeldt, 1901 ; 1,50 M. IX, 530. *J. Ceulemans.*

UPHUES (Goswin). — Kant und seine Vorgänger. Un vol. in-8° de 336 pp. — Berlin, 1906. XIV, 140. *C. Sentroul.*

URBAIN (Carolus). — De Concursu Divino Scolastici quid senserint. Philosophicam disputationem Facultati Litterarum Parisiensi proponebat. — Parisiis, apud E. Thorin et Filium. I, 189. *P. D.*

USTOA (Joaquin Ant.). — In qual modo si deve studiare ? Saggio teorico-pratico intorno all' arte dello studio. Versione dall' originale spagnolo per cura di Antonio Bolis 290 pp. — Pavia, Artigianelli. 1908, I Lire. XVI, 338.

VACANDARD (E.) — Vie de Saint Bernard, abbé de Clairvaux, 2 vol, Paris, Lecoffre, 1895. III, 216. *M. D. W.*

VAIHINGER (Hans). — Nietzsche als Philosoph, 2te Aufl. — Berlin, 1902. IX, 526. *D. Mercier.*

VAILATI (Giovanni). — Sull' importanza delle ricerche relative alla storia delle scienze. — Torino, Roux, Frassati. VI, 87. *D. Nys.*

VAILATI (Giovanni). — Sull' importanza delle ricerche relative alla storia delle scienze. — Torino. VII, 453. *D. Nys.*

VAILATI (Giovanni). — Del concetto di centro di gravità nella statica di Archimède. — Torino 1897. VII, 453. *D. Nys.*

VALBUENA (F.). — Cubrió el Diluvio Avda la tierra ? Cartas al P. Arintero. Toledo, 1897. VI, 86. *D. Nys*

VALLET (P.). — Évolution, progrès et liberté. (Collection « Science et Religion »). — Paris, Bloud, 1900. IX, 293. *A. B.*

VALLET (P.). — Les fondements de la connaissance et de la croyance. — Paris, Lethielleux, 1905. XIII, 461. *D. V.*

VALTON. — Droit social. — Paris, Lethielleux, 1906. XV, 331. *M. F. D.*

VALVEKENS (E.), docteur en philosophie et lettres, professeur au Séminaire archiépiscopal de Hoogstraeten. — Foi et Raison. Cours d'apologétique.

Un vol. in-8° de 452 pp. — Bruxelles et Roulers, chez Jules De Meester, 1901. IX, 284. *J. Forget*.

VAN BIÉMA (E.). — L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant. Un vol. in-8°, v-336 pp. Alcan, 1908. Prix : 6 fr. XV, 420. *D. Nys*.

VAN BIÉMA (E.). — Martin Knutzen. La critique de l'harmonie préétablie. Paris, Alcan, 1908. XVIII, 278. *D. Nys*.

VAN BIERVLIET (V.). — Études de psychologie. Siffer et Alcan, 1901. VIII, 431. *J. C.*

VANDER MEERSCH (Dr J.). — Tractatus de Divina, Gratia xv-406 pp. — Bruges, Carl. Beyaert, 1900. XIX, 328. *L. Du Roussaux*.

VANDERVELDE (Émile). — Essais socialistes. — Paris, Alcan, 1906. XVI, 308. *Nicolas Balthasar*.

VANDERVELDE (Émile). — Parasitisme organique et parasitisme social, par J. Massart et Em. Vandervelde. Paris, Schleicher 1898. VI, 442. *Ed. Crahay*.

VAN DE WAELE ET HERMANT. — Les principales théories de la logique contemporaine. Paris, Alcan, 1909. XVI, 126. *L. Noël*.

VAN GESTEL (A.), S. J. — De Justitia et Lege Civile. Prælectiones theologicæ de principiis juris et justitiæ, deque vi legum civilium in materia justitiæ secundum S. Thomam doctoresque scholasticos. III, 337. *G. F.*

VARET (Gérard). — L'ignorance et l'irréflexion. — Paris, Alcan, 1898. VI, 450. *A. M.*

VARISCO (Bernardino). — Conosci te stesso. In-8°, 350 pp. — Milano, Libreria editrice Milanese, 1912. XX, 115. *F. Palhoriès*.

VARISCO (Bernardino). — I Massimi Problemi, 331 pp. — Milano, Libreria editrice Milanese, 1910. Prix : Lire 5. XVII, 582. *B. Nardi*.

VASCHIDE et VURPAS. — L'Analyse mentale, 266 pp. — Paris, de Rudeval et Cie, 1903. XI, 237. *D. M.*

VERMEERSCH (A.), S. J. — Quæstiones de justitia ad usum hodiernum scholastice disputatæ. Altera editio, auctior et accuratior. — Brugio, sumptibus Beyaert, 1904. XXXVI-758 pp. XI, 508. *A. Pelzer*.

VERMEERSCH (A.), S. J. — La Tolérance. « Bibliothèque de la société d'études morales et juridiques ». Un vol. in 12. Louvain Uystpruyst-Dieudonné ; Paris, Gabriel Beauchesne et Cie. Prix : 4 fr. XIX, 323. *Georges Legrand*.

VERWEYEN. — Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik. Heidelberg, 1909. XIX, 421. *M. De Wulf*.

VIGNA (Luigi). — Sant'Anselmo Filosofo. — Milano, Gogliati. VII, 456. *G. S.*

VIGUE (P.). — Le droit naturel et le droit chrétien dans l'éducation. — Paris, Lethielleux, in-12 de 190 pp. XIX, 578. *G. L.*

VILLA (Guido). — La psychologie contemporaine. Avec une lettre-préface de M. E. Boutroux. Traduit par Ch. Rossigneux avec la collaboration de MM. Valentin et Battesti In-8° de x-481 pp. — Paris, Giard et Brière, XV, 577. *J. Latinus*.

VILLA (Guido). — La psychologia contemporanea. 2me édit. — Bocca, 1911. XIX, 436. *A. Michotte*.

VILLA (Guido). — Sulle Teorie psicologiche de W. Wundt, a proposito de alcune recenti publicazioni. — Milano, Ep. Bernardoni di G. Rebeschini e C., 1896. V, 211. *A. Thiéry*.

VILLAESCUSA (Dr D Modesto Fernandez), Vicerector, Rector interino durante los cursos de 1896 à 1897 y 1898 à 1899, Decano de la Facultad de Filosofia y Letras y Catedratico de esta asignatura en la Universidad literaria de Onate. — Curso de Metafisica. — Onate, Raldua, 1900. VIII, 216. *D. M.*

VILLARD (A.). — Dieu devant la science et la raison. — Paris, Oudin, 1 volume in-8° de VIII-308 pp. I, 294. *D. M.*

VISSER (H.-L.-A.). — De Psyche der

Menigte. Bijdrage tot de studie der collectief-psychologische verschynselen. Un vol. in-8° de XVI-232 pp. — Haarlem, H. D. Tjeenk Willinck en Zoon, 1911. XIX, 445. *Joseph Petit.*

VOGELS (Is.), S. J. — Vraagstukken der Zielkunde. Verstand en Vrije Wil. — Amsterdam, Vanlangenhuysen, 1900, 197 pp. VII, 345. *L. N.*

VOGL (Sebastian). — Die Physik Roger Bacos. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde. — Erlangen, 1906. XIII, 227. *P. Hadelin, Cap.*

VON BROECDORFF (Cay). — Das Studium der Philosophie mit Berücksichtigung der seminaristischen Vorbildung. — Kiel, Paul Toeche, 1903 ; 81 S. XI, 504. *A. Pelzer.*

VON CYON (E.). — Eduard Pflüger. Ein Nachruf (Separatabdruck aus dem Archiv für die ges. Physiologie, Band 132), in-8° de 17 pp. — Bonn, Hager, 1910. XVIII, 156. *R. F.*

VON CYON (E.). — Leib, Seele und Geist. Versuch einer physiologischen Differenzirung der psychischen Functionen (Separat-Abdruck aus dem Archiv für die ges. Physiologie), Bd. 127 ; 33 pp. — Bonn, Martin Hager, 1909. XVII, 287. *E. B.*

VORBRODT (G.). Beiträge zur religiösen Psychologie : Psychobiologie und Gefühl. Un vol. de 173 pp. — Leipzig, Deichert. Preis : 3,60 Mk. XVI, 638. *Dr Jos. Engert.*

WAGNER (C.). — Jeunesse. Vaillance. — Paris, Fischbacher. IX, 528. *D. Mercier.*

WAHLE (Dr Rich), Priv. doc. d. Univ. Wien. — Geschichtlicher Ueberblick über die Entwickelung der Philosophie bis zu ihrer letzten Phase. — Wien u. Leipzig. Braumüller 1895, 66 S. 1,40 M. III, 215. *A. P.*

WALKER (Leslie J.), S. J. M. A. — Theories of Knowledge. Absolutisme, Pragmatism, Realism, XXXIX-696 pp. — London, Longmans, Green and C°, 1910. XVII, 573. *Francis Aveling.* XVIII, 111. *L. Noël.*

WALLERAND (G.). — Les œuvres de Siger de Courtrai (Etude critique et textes inédits), LXXIV-173 pp., 1913. Prix : 7 fr. 50. Tome VIII de la collection : Les Philosophes belges. XX, 556. *M. De Wulf.*

WARTENBERG (Dr Mscislaw). — Das problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung mit besonderer Beziehung auf Lotze. — Leipzig, H. Haacke. XIV, 144. *A. Pelzer.*

WASMANN (Erich), S. J. — Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie. — Freiburg, Herder, 1906. — Der Kampf um das Entwicklungs-problem in Berlin, von Erich Wasmann, S. J. — Freiburg, Herder, 1907. XV, 140. *J. Van Mollé.*

WATSON (J.-M.). — Aristotle's Criticisms of Plato. Oxford, University Press, 1909, 88 pp. Prix : 3 S. 6 d. XVII, 270. *A. Mansion.*

WEBER (S.). — Der Gottesbeweis aus Bewegung bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Textkritik und Erklärung der « Summa contra Gentiles. » Herder, Freiburg i. B., 1902. IX, 415. *G. Simons.*

WEBER (Louis). — Vers le positivisme absolu par l'idéalisme. Un vol. in-8° de 396 pp. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). — Paris, Alcan, 1903. XII, 144. *L. Noël.*

WEISS (R. P. A.-Marie). — Apologie du christianisme au point de vue des mœurs et de la civilisation, traduite de l'allemand sur la deuxième édition, par l'abbé L. Collin, professeur à l'Ecole Saint François de Sales de Dijon. L'Homme Complet. Deux vol. in-8° de 530 et 402 pp. — Paris chez Delhomme et Briguet. V, 100. *J. F.*

WEISS (R. P. A.-Marie). — La question sociale, ou Institutions de sociologie. Traduction faite sur la deuxième édition, par l'abbé L. Collin, avec la

collaboration de M. J. Migy; deux vol. in-8° de 468 et 492 pp. — Paris, Delhomme et Briguet 1895. II, 437. *J. F.*

WEISS (Otto). — Voir SCHELLING.

WENLEY (R. M.), D. Phil. (Glasgow), professor of philosophy in the University of Michigan. Contemporary Theology and Theism, in-12, XII-202 pp. — New-York, Scribner. VII, 264. *J. F.*

WERCKMEISTER (W.).—Der Leibnizsche Substanzbegriff. — Halle, Niemeyer, 1889. X, 320. *D. Nys.*

WERNER (Charles). — Aristote et l'Idéalisme platonicien. — Paris, Alcan, 1910, XII-371 pp. Prix : 7 fr. 50. XVII, 271. *A. Mansion.*

WESTERMARCK (Edouard). — Origine du Mariage dans l'espèce humaine, traduit de l'anglais par Henry de Varigny. — Paris, 1895. II, 226. *J. H.*

WIESCHNER (Dr Arthur). — Methodologische Beiträge zu Psychologischen Messungen. (Auf experimenteller Grundlage). — Leipzig, Barth, 1898. V, 207. *A. Thiéry.*

WILLEMS (C.). — Institutiones philosophicae, 2 vol., 578 et 662 pp. — Trier, Paulinus Druckerei. XIV, 254. *G. Simons.*

WILLEMS (C.). — Philosophia moralis, XV-581 pp. — Treveris, officina ad S. Paulinum, 1908. Mk. 7. XVI, 322. *G. Simons.*

WILLMANN (Otto). — Aus der Werkstatt der Philosophia perennis. — Frihourg, Herder, 1912, 312 pp. XX, 394. *M. De Wulf.*

WILLMANN (Otto). — Geschichte des Idealismus. I Bd : « Vorgeschichte und Geschichte des antikus Idealismus. » (Braunschweig, Vieweg, 1894), 696 pp. Pr. 10 Mk. III, 113. *M. D. W.*

WILLMANN (Otto). — Aus Hörsaal und Schulstube. In-8° de 328 pp. — Fribourg, Herder, 1904. XV, 326. *Frans Van Cauwelaert.*

WILLMANN (Otto). — Aristoteles als Pädagog und Didaktiker (Sammlung « Die Grossen Erzieher »). — Berlin, Reuter u. Reichard, 1909. Preis : 3 Mk. XVI, 484. *Dr Frans De Hovre.*

WILLMANN (Otto). — Didactiek als vormingsleer, naar de vierde duitsche uitgave bewerkt door G. Simeons en Fr. De Hovre. I. Inleiding. — De geschiedkundige typen van het vormingswezen. Un vol. de XVI-303 pp. — Lier, Van In ; Antwerpen, Boekhandel Veritas. XIX, 149. *A. Mansion.*

WOESTE (Charles). — A travers dix années. — Bruxelles, Société belge de Librairie. II, 335. *G. L.*

WOLFF (Gustav). — Zur Psychologie des Erkennen. — Leipzig, W. Engelmann, 1897. V, 216. *A. Thiéry.*

WOODBRIDGE RILEY (I.). — American philosophy. The early schools. Un vol. in-8° de X-595 pp. — New-York, Dodd Mead and Cy, 1907. Prix : sh 3,50. XV, 159. *Kersten.*

WORMS (R.). — Précis de philosophie. — Paris, Hachette, 1903. XI, 208. *G. Simons.*

YSTOA (Joaquin Antonio). — Ensayteorico-practico sobre el arte de estudiar, 359 pp. — Vitoria ; 1,50 pts. XV, 330. *Juan Zaragüeta.*

ZAMBONI (Giuseppe). — La filosofia neoscolastica secondo un professore positivisto. Verona, 1912, 29 pp. XIX, 435. *M. De Wulf.*

ZARAGÜETA. — El problema del alma ante la psicologia experimental. — Madrid, 1911. XVIII, 605. *A F.*

ZARAGÜETA. — Modernas orientaciones de la Psicologia experimental. — Madrid, Imprenta del Asilo de Huerfanos, 1910. XVIII, 113. *L. Noël.*

ZELLER (Dr Eduard). — Die Philosophie der Griechen. Dritter Teil, erste Abteilung : Die Nacharistotelische Philosophie, erste Hälfte. 4. Auflage, herausgegeben von Dr Eduard Wellmann ; Leipzig, O. R. Reisland, 1909. XIII-

864 pp. Pr. 16 Mk. XVII, 262. *A. Mansion.*

ZIEHEN (Th.). — Ueber die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn u. Seelenleben, 66 S. 2. aufl. Leipzig, Barth, 1902, 1,80 Mk. X, 235. *A. Pelzer.*

ZUCCANTE (G.) — Socrate, Fonti Ambiente, Vita, Dottrina. Un vol. in-8° de VIII-409 pp. — Torino, Fratelli Bocca, 1909. L. 12. XVII, 281. *Carmelo Scalia.*

ANONYMES

ACTES du 3e Congrès d'Anthropologie Criminelle. Bruxelles, Lamertin, 1893. I, 97. *I. M.*

ANNALES de l'Institut supérieur de Philosophie, t. I. — Louvain et Paris, 1912. XIX, 332.

ANNUARIUM der R. K. Studenten in Nederland, Ann. Dom. 1904-05. In-8° de 407 pp. — Leiden, G. F. Théonville. XII, 513. *Hubert Meuffels.*

ARISTOTELES. Lexicon. Erklärung der philosophischen termini des Aristoteles in alphabetischer Reihenfolge; in-8° de 72 pp. Paderborn, Schöningh, 1894. I, 94. *Dr Mathias Kappes.*

COMPENDIUM institutionum quæ... habitæ sunt in Seminario Metensi. VIII, 316. *V. B.*

CONGRESS (International) of experimental Psychology. Second Session (London 1892). I, 96. *E. V.*

CORRESPONDANCE de Renouvier et de Secrétan. Un vol. in-8° raisin, avec deux portraits hors texte en phototypie, 168 pp. — Paris, Colin. Broché, 3,50 fr. XVIII, 147. *Natalis.*

HISTORISCH-PÄDAGOGISCHE Literatur. — Bericht ueber das Jahr 1909, 384 S. 3 M. Berlin, Weidmannsche Buchandlung, 1911. XVIII, 609.

INDIFERENCIA (La) religiosa en la Espana Musulmana segùn Abenhazam. In-8° de 16 pp. — Madrid, Imprenta Ibérica, 1907. XIV, 605. *J. Forget.*

JAHRBUCH (Drittes) des Vereins für Christl. Erziehungswissenschaft. 380 S. — Kempten, Kösel, 1910. XVIII, 610.

PHILOSOPHIE (La), de Nietzsche, extrait de la Bibliothèque du Congrès international de Philosophie, IV. — Paris, Armand Colin. IX, 526. *D. Mercier.*

PROLEGOMENA to theism, by Justus. — Kellogg, New-York. XVIII, 610.

LOUVAIN (Université). — Coup d'œil sur son histoire et ses institutions, 1425-1900. In-8° avec grav. et carte 3 fr. — Bruxelles, Ch. Bulens 1900.

Université catholique de Louvain : Bibliographie, 1834-1900. In-8° avec grav. 5 fr. Louvain. Ch. Peeters, 1900. VI, 456.

WISSENSCHAFTLICHE Beilage der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien. — Leipzig, Barth. XIX, 333. *D. N.*

IV

TABLE DES MELANGES

(En dehors de ses Articles originaux et de ses Comptes-Rendus de livres, la *Revue Néo-Scolastique de Philosophie* a publié des Notes, des Informations et des Documents, dont nous donnons ici le relevé sommaire.)

A NOS LECTEURS. — VI, 5.

Brefs de S. S. Léon XIII, relatifs à la fondation d'un Institut Supérieur de Philosophie à l'Université Catholique de Louvain. — I, 76, 78, 79, 202, 286.

Bulletins de l'Institut Supérieur de Philosophie. — II, 100, 210, 323, 430. — III, 98, 210, 339, 436. — IV, 85, 424. — V. 453. — VI, 319, 435. — VII, 441, 494. — VIII, 410. — IX, 112, 220, 400, 511. — X, 102, 219, 309, 399, 406. — XI, 238, 353, 487. — XII, 286, 375, 497. — XIII, 86, 210, 338, 452. — XIV, 113, 252, 431, 579 — XV, 135, 302, 415, 560. — XVI, 167, 500. — XVIII, 589. — XIX, 546.

Chronique. — XIX, 153, 334, 449, 579. — XX, 125, 248, 406, 560.

Chronique Philosophique. — III, 434. — VI, 432. — VII, 337. — X, 93. — XI, 81. — XIII, 441. — XIV, 80, 425, 573. — XVI, 172, 489. — XV, 164, 337, 435, 587. — XVI, 339, 641. — XVII, 147, 290, 429, 588. — XVIII, 157, 288.

Congrès. — VII, 435. — XV, 535.

Correspondance. — XIV, 606, 607, 612, 614.

Discours I. adressé par S. S. Léon XIII aux catholiques belges, présents à Rome le 27 décembre 1900. — VIII, 84. — II. du Cardinal Mercier. — XV, 5.

Encyclique « Pascendi dominici gregis ». — XIV, 563.

Examen de licencié en philosophie. — II, 104, 215.

Idée (l') organique de l'Université. M. le Recteur Ladeuze. — XVI, 619.

Manifestation en l'honneur de M. D. Mercier. — II, 106.

Nécrologie (1). — V, 451. — VI, 432. — VII, 339. — VIII, 213. — IX, 106. — X, 95, 105. — XII, 106, 493. — XIII, 441. — XIV, 87. — XVIII, 452. — XIX, 563.

Notes. — IX, 294. — XVI, 166, 338. — XVIII, 452, 610.

Notes Philosophiques. — IV, 213, 422.

Notes Psychologiques. — IV, 307.

Office international de Bibliographie. — II, 428.

Parlement (le) des Religions à l'Exposition Universelle de Chicago en 1893. — I, 172.

Promotions Philosophiques. — II, 329. — III, 100.

Récompense décernée par l'Institut de France à M. Halleux. — III, 214.

Revue des Revues. — VI, 216, 328. — VII, 150, 266, 359. — VIII, 102, 429. — XIV, 280.

Service d'informations bibliographiques. — IX, 110.

Simples réflexions. — XV, 130.

Traduction (la) française de la terminologie scolastique. — V, 361. — VI, 66, 187, 314. — VII, 118, 249. — VIII, 212, 306. — IX, 108, 509. — XII, 491.

(1) Voir aussi les *Bulletins* de l'Institut Supérieur de Philosophie.

Louvain. — F. CEUTERICK.